IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. SIGM. FREUD

REDIGIERT VON

DR. OTTO RANK u. DR. HANNS SACHS

II. JAHRGANG / 1913

HEFT 1. FEBRUAR



Mangle Hefte 2

1913

HUGO HELLER & CIE

LEIPZIG u. WIEN · I · BAUERNMARKT 3

Der über Erwarten günstige Erfolg des abgelaufenen ersten Jahrgangs hat uns vor allem des Interesses Jener versichert, an die sich die Zeitschrift zunächst wandte, nicht minder aber die Hoffnung bestätigt, daß auch weitere Kreise an den Problemen und Ergebnissen unserer jungen Wissenschaft Anteil nehmen werden; endlich hat uns die rege Mitarbeit der Vertreter verschiedener Fachgebiete das Bewußtsein gegeben, daß unser Unternehmen auch imstande war, der Anregung geistiger Produktionstätigkeit zu dienen.

Die reiche und vielseitige Arbeit des abgelaufenen Jahrgangs zeigt die Inhaltsübersicht und wir dürfen hoffen, mit der Festhaltung und Ausgestaltung unseres Programms auch unseren Erfolg sichern und steigern zu können.

Soweit es durchführbar ist, sollen alle jene Zweige der Geisteswissenschaften, für die die Psychoanalyse Bedeutung gewonnen hat, zu Wort kommen; auch soll weiterhin neben Sonderproblemen der Individualpsychologie besonders die Völkerpsychologie einen breiten Raum einnehmen, die ja am deutlichsten den Wert und die Fruchtbarkeit der am Einzelnen gewonnenen Seelenkenntnis erweist.

ÄSTHETIK, LITERATURGESCHICHTE, PHILOLOGIE, PÄDAGOGIK, MORALTHEORIE, KULTUR- UND RELIGIONSGESCHICHTE, ETHNOGRAPHIE UND FOLKLORE, die im I. Jahrgang bereits vertreten waren, sollen sorgfältig weiter gepflegt werden; andere Wissenschaften, besonders die MYTHENFORSCHUNG, dann auch PHILOSOPHIE und METAPHYSIK, soweit sie einer psychologischen Betrachtungsweise zugänglich sind, werden hinzukommen, so daß jeder, der an wissenschaftlicher Forschung Anteil nimmt, die Probleme, die ihn vorzüglich interessieren, unter neuen Gesichtspunkten behandelt finden wird. Die Einheitlichkeit wird durch die gemeinsame Beziehung zur Psychoanalyse gewahrt werden, durch die jedes Problem in neue Zusammenhänge eingefügt wird.

Von Beiträgen, die der II. Jahrgang bringen soll, seien hier genannt:

Prof. Freud: Über einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker (Fortsetzung der Artikelserie aus dem ersten Jahrgang); Dr. Ferenczi: Die ontogenetische Wurzel des kapitalistischen Triebes; Dr. E. Hitschmann: Schopenhauer; Dr. Rank: Über das Motiv der Nacktheit in Sage und Dichtung; Dr. Sachs: Schnitzlers Motive und Gestalten; Dr. A. Sperber: Dante; Dr. Alfr. Frh. v. Winterstein: Psychoanalytische Anmerkungen zur Geschichte der Philosophie u. a. m.

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß der bisherige Erfolg es uns ermöglicht, im II. Jahrgang die angekündigte Bogenzahl (etwa 30 Druckbogen im Jahr) zu erhöhen, ohne daß damit eine Erhöhung des Abonnementspreises (von Mk. 15.— = *K* 18.—) verbunden wäre.

Auch wird ein **gemeinsames Abonnement** auf **„Imago"** und die **„Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse"** zum **ermäßigten Gesamtjahrespreis** von Mk. 30.— = *K* 36.— eröffnet.

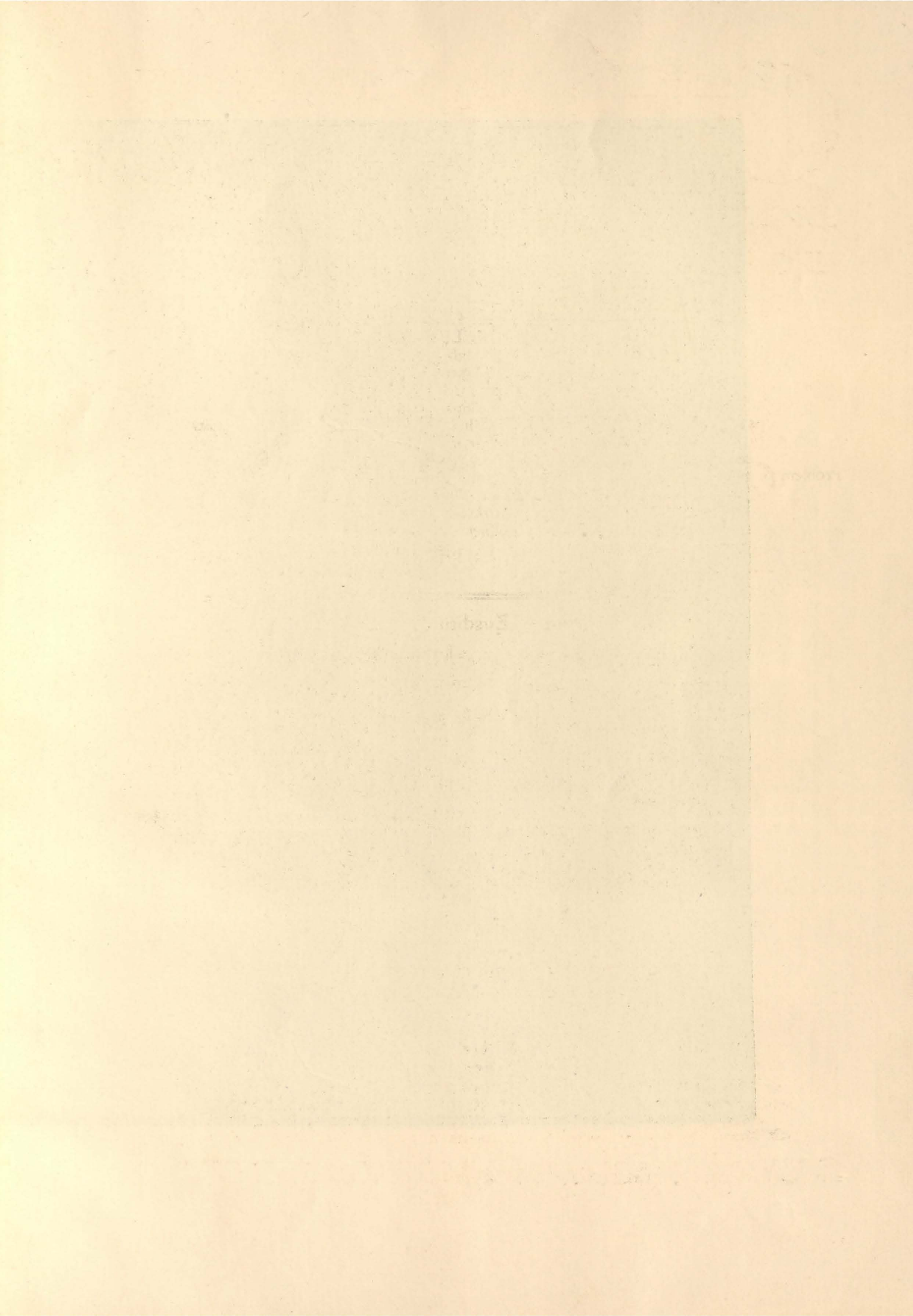
REDAKTION UND VERLAG.

Für die REDAKTION bestimmte Zuschriften und Sendungen wollen an Dr. HANNS SACHS, Wien XIX/1, Peter-Jordangasse 76 adressiert werden.

»IMAGO« erscheint SECHSMAL jährlich im Gesamtumfang von über 36 Bogen und kann für M. 15.— = K 18.— pro Jahrgang durch jede gute Buchhandlung sowie direkt vom Verlage HUGO HELLER & CIE. in Wien I., Bauernmarkt 3, abonniert werden. Einzelne Hefte werden nicht abgegeben.

Die wenigen noch verfügbaren Exemplare des nunmehr abgeschlossen vorliegenden I. Jahrgangs werden im Preise erhöht, so daß der komplette I. Jahrgang nunmehr M. 18.— = K 21.60, gebunden M. 22.50 = K 27.— kostet.

Geschmackvolle ORIGINAL-EINBANDDECKEN mit Lederrücken sind zum Preise von M. 3.— = K 3.60 durch jede gute Buchhandlung, sowie direkt vom Verlage zu beziehen.





Der Philosoph

aus der Folge von 12 Blättern „Vom Tode" II. Teil

Original-Radierung von Professor

Max Klinger

IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHO-ANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. SIGM. FREUD

SCHRIFTLEITUNG:

II. 1. DR. OTTO RANK / DR. HANNS SACHS 1913

Über einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker.

Von SIGM. FREUD.

III.

Animismus, Magie und Allmacht der Gedanken.

1.

Es ist ein notwendiger Mangel der Arbeiten, welche Gesichtspunkte der Psychoanalyse auf Themen der Geisteswissenschaften anwenden wollen, daß sie dem Leser von beiden zu wenig bieten müssen. Sie beschränken sich darum auf den Charakter von Anregungen, sie machen dem Fachmanne Vorschläge, die er bei seiner Arbeit in Erwägung ziehen soll. Dieser Mangel wird sich aufs äußerste fühlbar machen in einem Aufsatz, welcher das ungeheure Gebiet dessen, was man Animismus nennt, behandeln will[1].

Animismus im engeren Sinne heißt die Lehre von den Seelenvorstellungen, im weiteren die von geistigen Wesen überhaupt. Man unterscheidet noch Animatismus, die Lehre von der Belebtheit der uns unbelebt erscheinenden Natur, und reiht hier den Animalismus und Manismus an. Der Name Animismus, früher für ein bestimmtes philosophisches System verwendet, scheint seine gegenwärtige Bedeutung durch E. B. Tylor erhalten zu haben[2].

Was zur Aufstellung dieser Namen Anlaß gegeben hat, ist die Einsicht in die höchst merkwürdige Natur- und Weltauffassung

[1] Die geforderte Zusammendrängung des Stoffes bringt auch den Verzicht auf eingehende Literaturnachweise mit sich. An deren Stelle stehe der Hinweis auf die bekannten Werke von Herbert Spencer, J. G. Frazer, A. Lang, E. B. Tylor und W. Wundt, aus denen alle Behauptungen über Animismus und Magie entnommen sind. Die Selbständigkeit des Verfassers kann sich nur in der von ihm getroffenen Auswahl der Materien sowie der Meinungen kundgeben.

[2] E. B. Tylor, Primitive Culture. I. Bd., p. 425, 4. Aufl., 1903. — W. Wundt, Mythus und Religion, II. Bd., p. 173, 1906.

der uns bekannten primitiven Völker, der historischen sowohl wie der jetzt noch lebenden. Diese bevölkern die Welt mit einer Unzahl von geistigen Wesen, die ihnen wohlwollend oder übelgesinnt sind; sie schreiben diesen Geistern und Dämonen die Verursachung der Naturvorgänge zu und halten nicht nur die Tiere und Pflanzen, sondern auch die unbelebten Dinge der Welt für durch sie belebt. Ein drittes und vielleicht wichtigstes Stück dieser primitiven »Naturphilosophie« erscheint uns weit weniger auffällig, weil wir selbst noch nicht weit genug von ihm entfernt sind, während wir doch die Existenz der Geister sehr eingeschränkt haben und die Naturvorgänge heute durch die Annahme unpersönlicher physikalischer Kräfte erklären. Die Primitiven glauben nämlich an eine ähnliche »Beseelung« auch der menschlichen Einzelwesen. Die menschlichen Personen enthalten Seelen, welche ihren Wohnsitz verlassen und in andere Menschen einwandern können; diese Seelen sind die Träger der geistigen Tätigkeiten und bis zu einem gewissen Grad von den »Leibern« unabhängig. Ursprünglich wurden die Seelen als sehr ähnlich den Individuen vorgestellt und erst im Laufe einer langen Entwicklung haben sie die Charaktere des Materiellen bis zu einem hohen Grad von »Vergeistigung« abgestreift[1].

Die Mehrzahl der Autoren neigt zu der Annahme, daß diese Seelenvorstellungen der ursprüngliche Kern des animistischen Systems sind, daß die Geister nur selbständig gewordenen Seelen entsprechen, und daß auch die Seelen von Tieren, Pflanzen und Dingen in Analogie mit den Menschenseelen gebildet wurden.

Wie sind die primitiven Menschen zu den eigentümlich dualistischen Grundanschauungen gekommen, auf denen dieses animistische System ruht? Man meint, durch die Beobachtung der Phänomene des Schlafes (mit dem Traum) und des ihm so ähnlichen Todes, und durch die Bemühung, sich diese jeden Einzelnen so nahe angehenden Zustände zu erklären. Vor allem müßte das Todesproblem der Ausgangspunkt der Theoriebildung geworden sein. Für den Primitiven wäre die Fortdauer des Lebens — die Unsterblichkeit — das Selbstverständliche. Die Vorstellung des Todes ist etwas spät und nur zögernd Rezipiertes, sie ist ja auch für uns noch inhaltsleer und unvollziehbar. Über den Anteil, den andere Beobachtungen und Erfahrungen an der Gestaltung der animistischen Grundlehren gehabt haben mögen, die über Traumbilder, Schatten, Spiegelbilder u. dgl., haben sehr lebhafte, zu keinem Abschluß gelangte Diskussionen stattgefunden[2].

Wenn der Primitive auf die sein Nachdenken anregenden Phänomene mit der Bildung der Seelenvorstellungen reagierte und diese dann auf die Objekte der Außenwelt übertrug, so wird sein Verhalten dabei als durchaus natürlich und weiter nicht rätselhaft

[1] Wundt, l. c., IV. Kapitel »Die Seelenvorstellungen«.

[2] Vgl. außer bei Wundt und H. Spencer die orientierenden Artikel der Encyclopedia Britannica 1911 (Animism, Mythology usw.).

beurteilt. Wundt äußert angesichts der Tatsache, daß sich die nämlichen animistischen Vorstellungen bei den verschiedensten Völkern und zu allen Zeiten übereinstimmend gezeigt haben, dieselben »seien das notwendige psychologische Erzeugnis des mythenbildenden Bewußtseins und der primitive Animismus dürfe als der geistige Ausdruck des menschlichen Naturzustandes gelten, insoweit dieser überhaupt für unsere Beobachtung erreichbar ist«[1]. Die Rechtfertigung der Belebung des Unbelebten hat bereits Hume in seiner »Natural History of Religion« gegeben, indem er schrieb: »There is an universal tendency among mankind to conceive all beings like themselves and to transfer to every object those qualities with which they are familiarly acquainted and of which they are intimately conscious«[2].

Der Animismus ist ein Denksystem, er gibt nicht nur die Erklärung eines einzelnen Phänomens, sondern gestattet es, das Ganze der Welt als einen einzigen Zusammenhang, aus einem Punkte, zu begreifen. Die Menschheit hat, wenn wir den Autoren folgen wollen, drei solcher Denksysteme, drei große Weltanschauungen im Laufe der Zeiten hervorgebracht: Die animistische (mythologische), die religiöse und die wissenschaftliche. Unter diesen ist die erstgeschaffene, die des Animismus, vielleicht die folgerichtigste und erschöpfendste, eine, die das Wesen der Welt restlos erklärt. Diese erste Weltanschauung der Menschheit ist nun eine psychologische Theorie. Es geht über unsere Absicht hinaus zu zeigen, wie viel von ihr noch im Leben der Gegenwart nachweisbar ist, entweder entwertet in der Form des Aberglaubens, oder lebendig als Grundlage unseres Sprechens, Glaubens und Philosophierens.

Es greift auf jene Stufenfolge der drei Weltanschauungen zurück, wenn gesagt wird, daß der Animismus selbst noch keine Religion ist, aber die Vorbedingungen enthält, auf denen sich später die Religionen aufbauen. Es ist auch augenfällig, daß der Mythus auf animistischen Voraussetzungen ruht; die Einzelheiten der Beziehung von Mythus und Animismus erscheinen aber als in wesentlichen Punkten ungeklärt.

2.

Unsere psychoanalytische Arbeit wird an anderer Stelle einsetzen. — Man darf nicht annehmen, daß die Menschen sich aus reiner spekulativer Wißbegierde zur Schöpfung ihres ersten Weltsystems aufgeschwungen haben. Das praktische Bedürfnis, sich der Welt zu bemächtigen, muß seinen Anteil an dieser Bemühung haben. Wir sind darum nicht erstaunt zu erfahren, daß mit dem animistischen System etwas anderes Hand in Hand geht, eine Anweisung, wie man verfahren müsse, um der Menschen, Tiere und Dinge, respektive ihrer Geister, Herr zu werden. Diese Anweisung, welche unter dem Namen »Zauberei und Magie« bekannt ist, will

[1] l. c., p. 154.
[2] Bei Tylor, Primitive Culture, I. Bd., p. 477.

S. Reinach[1] die Strategie des Animismus heißen; ich würde es vorziehen, sie mit Hubert und Mauß der Technik zu vergleichen[2].

Kann man Zauberei und Magie begrifflich voneinander trennen? Es ist möglich, wenn man sich mit einiger Eigenmächtigkeit über die Schwankungen des Sprachgebrauches hinwegsetzen will. Dann ist Zauberei im wesentlichen die Kunst, die Geister zu beeinflussen, indem man sie behandelt wie unter gleichen Bedingungen die Menschen, also indem man sie beschwichtigt, versöhnt, sich geneigt macht, sie einschüchtert, ihrer Macht beraubt, sie seinem Willen unterwirft, durch dieselben Mittel, die man für lebende Menschen wirksam gefunden hat. Magie ist aber etwas anderes; sie sieht im Grunde von den Geistern ab und sie bedient sich besonderer Mittel, nicht der banalen psychologischen Methodik. Wir werden leicht erraten, daß die Magie das ursprünglichere und bedeutsamere Stück der animistischen Technik ist, denn unter den Mitteln, mit denen Geister behandelt werden sollen, befinden sich auch magische[3], und die Magie findet ihre Anwendung auch in Fällen, wo die Vergeistigung der Natur, wie uns scheint, nicht durchgeführt worden ist.

Die Magie muß den mannigfaltigsten Absichten dienen, die Naturvorgänge dem Willen des Menschen unterwerfen, das Individuum gegen Feinde und Gefahren schützen und ihm die Macht geben, seine Feinde zu schädigen. Die Prinzipien aber, auf deren Voraussetzung das magische Tun beruht — oder vielmehr das Prinzip der Magie — ist so augenfällig, daß es von allen Autoren erkannt werden mußte. Man kann es am knappsten, wenn man von dem beigefügten Werturteil absieht, mit den Worten E. B. Tylors ausdrücken: »mistaking an ideal connexion for a real one«. An zwei Gruppen von magischen Handlungen wollen wir diesen Charakter erläutern.

Eine der verbreitetsten magischen Prozeduren, um einem Feind zu schaden, besteht darin, sich ein Ebenbild von ihm aus beliebigem Material zu machen. Auf die Ähnlichkeit kommt es dabei wenig an. Man kann auch irgendein Objekt zu seinem Bild »ernennen«. Was man dann diesem Ebenbild antut, das stößt auch dem gehaßten Urbild zu, an welcher Körperstelle man das erstere verletzt, an derselben erkrankt das letztere. Man kann dieselbe magische Technik anstatt in den Dienst privater Feindseligkeit auch in den der Frömmigkeit stellen und so Göttern gegen böse Dämonen zu Hilfe kommen. Ich zitiere nach Frazer[4]: »Jede Nacht, wenn der Sonnengott Ra (im alten Ägypten) zu seinem Heim im glühenden Westen herabstieg, hatte er einen bitteren Kampf gegen eine Schar von Dämonen zu

---

[1] Cultes, Mythes et Religions, T. II, Introduction, p. XV, 1909.

[2] Année sociologique, VII. Bd., 1904.

[3] Wenn man einen Geist durch Lärm und Geschrei verscheucht, so ist dies eine rein zauberische Handlung; wenn man ihn zwingt, indem man sich seines Namens bemächtigt, so hat man Magie gegen ihn gebraucht.

[4] The magic art. II, p. 67.

bestehen, die ihn unter der Führung des Erzfeindes Apepi überfielen. Er kämpfte mit ihnen die ganze Nacht und häufig waren die Mächte der Finsternis stark genug, noch des Tages dunkle Wolken an den blauen Himmel zu senden, die seine Kraft schwächten und sein Licht abhielten. Um dem Gotte beizustehen, wurde in seinem Tempel zu Theben täglich folgende Zeremonie aufgeführt: Es wurde aus Wachs ein Bild seines Feindes Apepi gemacht, in der Gestalt eines scheußlichen Krokodils oder einer langgeringelten Schlange und der Name des Dämons mit grüner Tinte darauf geschrieben. In ein Papyrusgehäuse gehüllt, auf dem eine ähnliche Zeichnung angebracht war, wurde dann diese Figur mit schwarzem Haar umwickelt, vom Priester angespuckt, mit einem Steinmesser bearbeitet und auf den Boden geworfen. Dann trat er mit seinem linken Fuß auf sie und endlich verbrannte er sie in einem von gewissen Pflanzen genährten Feuer. Nachdem Apepi in solcher Weise beseitigt worden war, geschah mit allen Dämonen seines Gefolges das nämliche. Dieser Gottesdienst, bei dem gewisse Reden hergesagt werden mußten, wurde nicht nur morgens, mittags und abends wiederholt, sondern auch jederzeit dazwischen, wenn ein Sturm wütete, wenn ein heftiger Regenguß niederging oder schwarze Wolken die Sonnenscheibe am Himmel verdeckten. Die bösen Feinde verspürten die Züchtigung, die ihren Bildern widerfahren war, als ob sie sie selbst erlitten hätten; sie flohen und der Sonnengott triumphierte von neuem.[1]«

Aus der unübersehbaren Fülle ähnlich begründeter magischer Handlungen will ich nur noch zweierlei hervorheben, die bei den primitiven Völkern jederzeit eine große Rolle gespielt haben und zum Teil im Mythus und Kultus höherer Entwicklungsstufen erhalten geblieben sind, nämlich die Arten des Regen- und des Fruchtbarkeitszaubers. Man erzeugt den Regen auf magischem Wege, indem man ihn imitiert, etwa auch noch die ihn erzeugenden Wolken oder den Sturm nachahmt. Es sieht aus, als ob man »regnen spielen« wollte. Die japanischen Ainos z. B. machen Regen in der Weise, daß ein Teil von ihnen Wasser aus großen Sieben ausgießt, während ein anderer eine große Schüssel mit Segel und Ruder ausstattet, als ob sie ein Schiff wäre, und sie so um Dorf und Gärten herumzieht. Die Fruchtbarkeit des Bodens sicherte man sich aber auf magische Weise, indem man ihm das Schauspiel eines menschlichen Geschlechtsverkehres zeigte. So pflegen — ein Beispiel anstatt unendlich vieler — in manchen Teilen Javas zur Zeit des Herannahens der Reisblüte Bauer und Bäuerin sich nachts auf die Felder zu begeben, um durch das Beispiel, das sie ihm geben, den Reis zur Fruchtbarkeit anzuregen[2]. Dagegen fürchtete man von ver-

[1] Das biblische Verbot, sich ein Bild von irgend etwas Lebendem zu machen, entstammte wohl keiner prinzipiellen Ablehnung der bildenden Kunst, sondern sollte der von der hebräischen Religion verpönten Magie ein Werkzeug entziehen. Frazer, l. c., p. 87, Note.

[2] The magic art. II, p. 98.

pönten inzestuösen Geschlechtsbeziehungen, daß sie Mißwuchs und Unfruchtbarkeit des Bodens erzeugen würden[1].

Auch gewisse negative Vorschriften — magische Vorsichten also — sind dieser ersten Gruppe einzureihen. Wenn ein Teil der Bewohner eines Dayakdorfes auf Wildschweinjagd ausgezogen ist, so dürfen die Zurückgebliebenen unterdes weder Öl noch Wasser mit ihren Händen berühren; sonst würden die Jäger weiche Finger bekommen und die Beute aus ihren Händen schlüpfen lassen[2]. Oder, wenn ein Gilyakjäger im Walde dem Wilde nachstellt, so ist es seinen Kindern zu Hause verboten, Zeichnungen auf Holz oder im Sand zu machen. Die Pfade im dichten Wald könnten sonst so verschlungen werden wie die Linien der Zeichnung, so daß der Jäger den Weg nach Hause nicht findet[3].

Wenn in diesen letzten wie in so vielen anderen Beispielen magischer Wirkung die Entfernung keine Rolle spielt, die Telepathie also als selbstverständlich hingenommen wird, so wird auch uns das Verständnis dieser Eigentümlichkeit der Magie keine Schwierigkeit bereiten.

Es unterliegt keinem Zweifel, was an all diesen Beispielen als das Wirksame betrachtet wird. Es ist die Ähnlichkeit zwischen der vollzogenen Handlung und dem erwarteten Geschehen. Frazer nennt darum diese Art der Magie imitative oder homöopathische. Wenn ich will, daß es regne, so brauche ich nur etwas zu tun, was wie Regnen aussieht oder an Regnen erinnert. In einer weiteren Phase der Kulturentwicklung wird man anstatt dieses magischen Regenzaubers Bittgänge zu einem Gotteshaus veranstalten und den dort wohnenden Heiligen um Regen anflehen. Endlich wird man auch diese religiöse Technik aufgeben und dafür versuchen, durch welche Einwirkungen auf die Atmosphäre Regen erzeugt werden kann.

In einer anderen Gruppe von magischen Handlungen kommt das Prinzip der Ähnlichkeit nicht mehr in Betracht, dafür ein anderes, welches sich aus den nachstehenden Beispielen leicht ergeben wird.

Um einem Feinde zu schaden, kann man sich auch eines anderen Verfahrens bedienen. Man bemächtigt sich seiner Haare, Nägel, Abfallstoffe oder selbst eines Teiles seiner Kleidung und stellt mit diesen Dingen etwas Feindseliges an. Es ist dann gerade so, als hätte man sich der Person selbst bemächtigt, und was man den von der Person herrührenden Dingen angetan hat, muß ihr selbst widerfahren. Zu den wesentlichen Bestandteilen einer Persönlichkeit gehört nach der Anschauung der Primitiven ihr Name; wenn man also den Namen einer Person oder eines Geistes weiß, hat man eine gewisse Macht über den Träger des Namens erworben. Daher die merkwürdigen Vorsichten und Beschränkungen im Gebrauche der Namen,

[1] Davon ein Nachklang im König Oedipus des Sophokles.
[2] The magic art. I, p. 120.
[3] l. c., p. 122.

die in dem Aufsatz über das Tabu gestreift worden sind[1]. Die Ähnlichkeit wird in diesen Beispielen offenbar ersetzt durch Zusammengehörigkeit.

Der Kannibalismus der Primitiven leitet seine sublimere Motivierung in ähnlicher Weise ab. Indem man Teile vom Leib einer Person durch den Akt des Verzehrens in sich aufnimmt, eignet man sich auch die Eigenschaften an, welche dieser Person angehört haben. Daraus erfolgen dann Vorsichten und Beschränkungen der Diät unter besonderen Umständen. Eine Frau wird in der Gravidität vermeiden, das Fleisch gewisser Tiere zu genießen, weil deren unerwünschte Eigenschaften, z. B. die Feigheit, so auf das von ihr genährte Kind übergehen könnten. Es macht für die magische Wirkung keinen Unterschied, auch wenn der Zusammenhang ein bereits aufgehobener ist, oder wenn er überhaupt nur in einmaliger, bedeutungsvoller Berührung bestand. So ist z. B. der Glaube an ein magisches Band, welches das Schicksal einer Wunde mit dem der Waffe verknüpft, durch welche sie hervorgerufen wurde, unverändert durch Jahrtausende zu verfolgen. Wenn ein Melanesier sich des Bogens bemächtigt hat, durch den er verwundet wurde, so wird er ihn sorgfältig an einem kühlen Ort verwahren, um so die Entzündung der Wunde niederzuhalten. Ist der Bogen aber im Besitz der Feinde geblieben, so wird er gewiß in nächster Nähe eines Feuers aufgehängt werden, damit die Wunde nur ja recht entzündet werde und brenne. Plinius rät in seiner Nat. Hist. XXVIII, wenn man bereut, einen anderen verletzt zu haben, solle man auf die Hand spucken, welche die Verletzung verschuldet hat; der Schmerz des Verletzten werde dann sofort gelindert. Francis Bacon erwähnt in seiner Natural History den allgemein giltigen Glauben, daß das Salben einer Waffe, welche eine Wunde geschlagen hat, diese Wunde selbst heilt. Die englischen Bauern sollen noch heute nach diesem Rezept handeln, und wenn sie sich mit einer Sichel geschnitten haben, das Instrument von da an sorgfältig rein halten, damit die Wunde nicht in Eiterung gerate. Im Juni des Jahres 1902, berichtet eine lokale englische Wochenschrift, stieß sich eine Frau namens Matilda Henry in Norwich zufällig einen eisernen Nagel in die Sohle. Ohne die Wunde untersuchen zu lassen oder auch nur den Strumpf auszuziehen, hieß sie ihre Tochter den Nagel gut einölen, in der Erwartung, daß ihr dann nichts geschehen könne. Sie selbst starb einige Tage später an Wundstarrkrampf[2], infolge dieser verschobenen Antisepsis.

Die Beispiele der letzteren Gruppe erläutern, was Frazer als kontagiöse Magie von der imitativen sondert. Was in ihnen als wirksam gedacht wird, ist nicht mehr die Ähnlichkeit, sondern der Zusammenhang im Raum, die Kontiguität, wenigstens die vorgestellte Kontiguität, die Erinnerung an ihr Vorhandensein. Da

[1] Imago, I, p. 317 und ff.

[2] Frazer, The magic art. I, p. 201—203.

aber Ähnlichkeit und Kontiguität die beiden wesentlichen Prinzipien der Assoziationsvorgänge sind, stellt sich als Erklärung für all die Tollheit der magischen Vorschriften wirklich die Herrschaft der Ideenassoziation heraus. Man sieht, wie zutreffend sich Tylors oben zitierte Charakteristik der Magie erweist: mistaking an ideal connexion for a real one, oder wie es fast gleichlautend Frazer ausgedrückt hat: men mistook the order of their ideas for the order of nature, and hence imagined that the control which they have, or seem to have, over their thoughts, permitted them to exercise a corresponding control over things.[1]

Es wird dann zunächst befremdend wirken, daß diese einleuchtende Erklärung der Magie von manchen Autoren als unbefriedigend verworfen werden konnte[2]. Bei näherer Überlegung muß man aber dem Einwand Recht geben, daß die Assoziationstheorie der Magie bloß die Wege aufklärt, welche die Magie geht, aber nicht deren eigentliches Wesen, nämlich nicht das Mißverständnis, welches sie psychologische Gesetze an die Stelle natürlicher setzen heißt. Es bedarf hier offenbar eines dynamischen Moments, aber während die Suche nach einem solchen die Kritiker der Frazerschen Lehre in die Irre führt, wird es leicht, eine befriedigende Aufklärung der Magie zu geben, wenn man nur die Assoziationstheorie derselben weiterführen und vertiefen will.

Betrachten wir zunächst den einfacheren und bedeutsameren Fall der imitativen Magie. Nach Frazer kann diese allein geübt werden, während die kontagiöse Magie in der Regel die imitative voraussetzt[3]. Die Motive, welche zur Ausübung der Magie drängen, sind leicht zu erkennen, es sind die Wünsche des Menschen. Wir brauchen nun bloß anzunehmen, daß der primitive Mensch ein großartiges Zutrauen zur Macht seiner Wünsche hat. Im Grund muß all das, was er auf magischem Wege herstellt, doch nur darum geschehen, weil er es will. So ist anfänglich bloß sein Wunsch das Betonte.

Für das Kind, welches sich unter analogen psychischen Bedingungen befindet, aber motorisch noch nicht leistungsfähig ist, haben wir an anderer Stelle die Annahme vertreten, daß es seine Wünsche zunächst wirklich halluzinatorisch befriedigt, indem es die befriedigende Situation durch die zentrifugalen Erregungen seiner Sinnesorgane herstellen läßt[4]. Für den erwachsenen Primitiven ergibt sich ein anderer Weg. An seinem Wunsch hängt ein motorischer Impuls, der Wille, und dieser — der später im Dienst der Wunschbefriedigung das Antlitz der Erde verändern wird — wird jetzt

---

[1] The magic art. I, p. 420 ff.

[2] Vgl. den Artikel Magic (N. W. T.) in der 11. Auflage der Encyclopedia Britannica.

[3] l. c., p. 54.

[4] Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. Jahrb. f. psychoanalyt. Forschungen, III. Bd., 1912, p. 2.

dazu verwendet, die Befriedigung darzustellen, so daß man sie gleichsam durch motorische Halluzination erleben kann. Eine solche Darstellung des befriedigten Wunsches ist dem Spiele der Kinder völlig vergleichbar, welches bei diesen die rein sensorische Technik der Befriedigung ablöst. Wenn Spiel und imitative Darstellung dem Kinde und dem Primitiven genügen, so ist dies nicht ein Zeichen von Bescheidenheit in unserem Sinne oder von Resignation infolge Erkenntnis ihrer realen Ohnmacht, sondern die wohl verständliche Folge der überwiegenden Wertung ihres Wunsches, des von ihm abhängigen Willens und der von ihm eingeschlagenen Wege. Mit der Zeit verschiebt sich der psychische Akzent von den Motiven der magischen Handlung auf deren Mittel, auf die Handlung selbst. Vielleicht sagen wir richtiger, an diesen Mitteln erst wird ihm die Überschätzung seiner psychischen Akte evident. Nun hat es den Anschein, als wäre es nichts anderes als die magische Handlung, die kraft ihrer Ähnlichkeit mit dem Gewünschten dessen Geschehen erzwingt. Auf der Stufe des animistischen Denkens gibt es noch keine Gelegenheit, den wahren Sachverhalt objektiv zu erweisen, wohl aber auf späteren, wenn alle solche Prozeduren noch gepflegt werden, aber das psychische Phänomen des Zweifels als Ausdruck einer Verdrängungsneigung bereits möglich ist. Dann werden die Menschen zugeben, daß die Beschwörungen von Geistern nichts leisten, wenn nicht der Glaube an sie dabei ist, und daß auch die Zauberkraft des Gebets versagt, wenn keine Frömmigkeit dahinter wirkt[1].

Die Möglichkeit einer auf der Kontiguitätsassoziation beruhenden kontagiösen Magie wird uns dann zeigen, daß sich die psychische Wertschätzung vom Wunsch und vom Willen her auf alle psychischen Akte, die dem Willen zu Gebote stehen, ausgedehnt hat. Es besteht also jetzt eine allgemeine Überschätzung der seelischen Vorgänge, d. h. eine Einstellung zur Welt, welche uns nach unseren Einsichten in die Beziehung von Realität und Denken als solche Überschätzung des letzteren erscheinen muß. Die Dinge treten gegen deren Vorstellungen zurück; was mit den letzteren vorgenommen wird, muß sich auch an den ersteren ereignen. Die Relationen, die zwischen den Vorstellungen bestehen, werden auch zwischen den Dingen vorausgesetzt. Da das Denken keine Entfernungen kennt, das räumlich Entlegenste wie das zeitlich Verschiedenste mit Leichtigkeit in einen Bewußtseinsakt zusammenbringt, wird auch die magische Welt sich telepathisch über die räumliche Distanz hinaussetzen und ehemaligen Zusammenhang wie gegenwärtigen behandeln. Das Spiegelbild der Innenwelt muß im animistischen Zeitalter jenes andere Weltbild, das wir zu erkennen glauben, unsichtbar machen.

Heben wir übrigens hervor, daß die beiden Prinzipien der Assoziation — Ähnlichkeit und Kontiguität — in der höheren Ein-

[1] Der König in »Hamlet« (III, 4.): »My words fly up, my thoughts remain below; Words without thoughts never to heaven go«.

heit der **Berührung** zusammentreffen. Kontiguitätsassoziation ist Berührung im direkten, Ähnlichkeitsassoziation solche im übertragenen Sinne. Eine von uns noch nicht erfaßte Identität im psychischen Vorgang wird wohl durch den Gebrauch des nämlichen Wortes für beide Arten der Verknüpfung verbürgt. Es ist derselbe Umfang des Begriffes Berührung, der sich bei der Analyse des Tabu herausstellte[1].

Zusammenfassend können wir nun sagen: das Prinzip, welches die Magie, die Technik der animistischen Denkweise regiert, ist das der »Allmacht der Gedanken«.

3.

Die Bezeichnung »Allmacht der Gedanken« habe ich von einem hochintelligenten, an Zwangsvorstellungen leidenden Manne angenommen, dem es nach seiner Herstellung durch psychoanalytische Behandlung möglich geworden ist, auch seine Tüchtigkeit und Verständigkeit zu erweisen[2]. Er hatte sich dieses Wort geprägt zur Begründung aller jener sonderbaren und unheimlichen Geschehnisse, die ihn wie andere mit seinem Leiden Behaftete zu verfolgen schienen. Dachte er eben an eine Person, so kam sie ihm auch schon entgegen, als ob er sie beschworen hätte; erkundigte er sich plötzlich nach dem Befinden eines lange vermißten Bekannten, so mußte er hören, daß dieser eben gestorben sei, so daß er glauben konnte, er habe sich ihm telepathisch bemerkbar gemacht; stieß er gegen einen Fremden eine nicht einmal ganz ernst gemeinte Verwünschung aus, so durfte er erwarten, daß dieser bald darauf starb und ihn mit der Verantwortlichkeit für sein Ableben belastete. Von den meisten dieser Fälle konnte er mir im Laufe der Behandlung selbst mitteilen, wie der täuschende Anschein entstanden war, und was er selbst an Veranstaltungen hinzugetan hatte, um sich in seinen abergläubischen Erwartungen zu bestärken[3]. Alle Zwangskranken sind in solcher Weise, meist gegen ihre bessere Einsicht, abergläubisch.

Der Fortbestand der Allmacht der Gedanken tritt uns bei der Zwangsneurose am deutlichsten entgegen, die Ergebnisse dieser primitiven Denkweise sind hier dem Bewußtsein am nächsten. Wir müssen uns aber davor hüten, darin einen auszeichnenden Charakter dieser Neurose zu erblicken, denn die analytische Untersuchung deckt das nämliche bei den anderen Neurosen auf. Bei ihnen allen ist nicht die Realität des Erlebens, sondern die des Denkens für die Symptombildung maßgebend. Die Neurotiker leben in einer besonderen Welt, in welcher, wie ich es an anderer Stelle ausgedrückt habe, nur die

---

[1] Vgl. die vorige Abhandlung dieser Reihe, Imago, I.

[2] Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose, Jahrb. f. psychoanalyt. u. psychopath. Forschungen, I. Bd., 1909.

[3] Es scheint, daß wir den Charakter des »Unheimlichen« solchen Eindrücken verleihen, welche die Allmacht der Gedanken und die animistische Denkweise überhaupt bestätigen wollen, während wir uns bereits im Urteil von ihr abgewendet haben.

»neurotische Währung« gilt, d. h. nur das intensiv Gedachte, mit Affekt Vorgestellte ist bei ihnen wirksam, dessen Übereinstimmung mit der äußeren Realität aber nebensächlich. Der Hysteriker wiederholt in seinen Anfällen und fixiert durch seine Symptome Erlebnisse, die sich nur in seiner Phantasie so zugetragen haben, allerdings in letzter Auflösung auf wirkliche Ereignisse zurückgehen oder aus solchen aufgebaut worden sind. Das Schuldbewußtsein der Neurotiker würde man ebenso schlecht verstehen, wenn man es als unberechtigt abweisen, wie wenn man es auf reale Missetaten zurückführen wollte. Ein Zwangsneurotiker kann von einem Schuldbewußtsein gedrückt sein, das einem Massenmörder wohl anstünde; er wird sich dabei gegen seine Mitmenschen als der rücksichtsvollste und skrupulöseste Genosse benehmen und seit seiner Kindheit so benommen haben. Doch ist sein Schuldgefühl begründet; es fußt auf den intensiven und häufigen Todeswünschen, die sich in ihm unbewußt gegen seine Mitmenschen regen. Es ist begründet, insoferne unbewußte Gedanken und nicht absichtliche Taten in Betracht kommen. So erweist sich die Allmacht der Gedanken, die Überschätzung der seelischen Vorgänge gegen die Realität, als unbeschränkt wirksam im Affektleben des Neurotikers und in allen von diesem ausgehenden Folgen. Unterzieht man ihn aber der psychoanalytischen Behandlung, welche das bei ihm Unbewußte bewußt macht, so wird er nicht glauben können, daß Gedanken frei sind, und wird sich jedesmal fürchten, böse Wünsche zu äußern, als ob sie infolge dieser Äußerung in Erfüllung gehen müßten. Durch dieses Verhalten wie durch seinen im Leben betätigten Aberglauben zeigt er uns aber, wie nahe er dem Wilden steht, der durch seine bloßen Gedanken die Außenwelt zu verändern meint.

Die primären Zwangshandlungen dieser Neurotiker sind eigentlich durchaus magischer Natur. Sie sind, wenn nicht Zauber, so doch Gegenzauber, zur Abwehr der Unheilserwartungen bestimmt, mit denen die Neurose zu beginnen pflegt. So oft ich das Geheimnis zu durchdringen vermochte, zeigte es sich, daß diese Unheilserwartung den Tod zum Inhalt hatte. Das Todesproblem steht nach Schopenhauer am Eingang jeder Philosophie; wir haben gehört, daß auch die Bildung der Seelenvorstellungen und des Dämonenglaubens, die den Animismus kennzeichnen, auf den Eindruck zurückgeführt wird, den der Tod auf den Menschen macht. Ob diese ersten Zwangs- oder Schutzhandlungen dem Prinzip der Ähnlichkeit, respektive des Kontrastes folgen, ist schwer zu beurteilen, denn sie werden unter den Bedingungen der Neurose gewöhnlich durch die Verschiebung auf irgendein Kleinstes, eine an sich höchst geringfügige Aktion entstellt[1]. Auch die Schutzformeln der Zwangsneurose finden ihr Gegenstück in den Zauberformeln der Magie. Die Entwicklungsgeschichte der Zwangshandlungen kann man aber beschreiben,

[1] Ein weiteres Motiv für diese Verschiebung auf eine kleinste Aktion wird sich aus den nachstehenden Erörterungen ergeben.

indem man hervorhebt, wie sie, vom Sexuellen möglichst weit entfernt, als Zauber gegen böse Wünsche beginnen, um als Ersatz für verbotenes sexuelles Tun, das sie möglichst getreu nachahmen, zu enden.

Wenn wir die vorhin erwähnte Entwicklungsgeschichte der menschlichen Weltanschauungen annehmen, in welcher die *animistische* Phase von der *religiösen*, diese von der *wissenschaftlichen* abgelöst wird, wird es uns nicht schwer, die Schicksale der »Allmacht der Gedanken« durch diese Phasen zu verfolgen. Im animistischen Stadium schreibt der Mensch sich selbst die Allmacht zu; im religiösen hat er sie den Göttern abgetreten, aber nicht ernstlich auf sie verzichtet, denn er behält sich vor, die Götter durch mannigfache Beeinflussungen nach seinen Wünschen zu lenken. In der wissenschaftlichen Weltanschauung ist kein Raum mehr für die Allmacht des Menschen, er hat sich zu seiner Kleinheit bekannt und sich resigniert dem Tode wie allen anderen Naturnotwendigkeiten unterworfen. Aber in dem Vertrauen auf die Macht des Menschengeistes, welcher mit den Gesetzen der Wirklichkeit rechnet, lebt ein Stück des primitiven Allmachtglaubens weiter.

Bei der Rückverfolgung der Entwicklung libidinöser Strebungen im Einzelmenschen, von ihrer Gestaltung in der Reife bis zu den ersten Anfängen der Kindheit, hat sich zunächst eine wichtige Unterscheidung ergeben, die in den »Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie 1905« niedergelegt ist. Die Äußerungen der sexuellen Triebe sind von Anfang an zu erkennen, aber sie richten sich zuerst noch auf kein äußeres Objekt. Die einzelnen Triebkomponenten der Sexualität arbeiten jede für sich auf Lustgewinn und finden ihre Befriedigung am eigenen Körper. Dies Stadium heißt das des *Autoerotismus*, es wird von dem der *Objektwahl* abgelöst.

Es hat sich bei weiterem Studium als zweckmäßig, ja als unabweisbar gezeigt, zwischen diese beiden Stadien ein drittes einzuschieben, oder, wenn man so will, das erste Stadium des Autoerotismus in zwei zu zerlegen. In diesem Zwischenstadium, dessen Bedeutsamkeit sich der Forschung immer mehr aufdrängt, haben die vorher vereinzelten Sexualtriebe sich bereits zu einer Einheit zusammengesetzt und auch ein Objekt gefunden; dies Objekt ist aber kein äußeres, dem Individuum fremdes, sondern es ist das eigene, um diese Zeit konstituierte Ich. Mit Rücksicht auf später zu beobachtende pathologische Fixierungen dieses Zustandes heißen wir das neue Stadium das des *Narzißmus*. Die Person verhält sich so, als wäre sie in sich selbst verliebt, die Ichtriebe und die libidinösen Wünsche sind für unsere Analyse noch nicht voneinander zu sondern.

Wenngleich uns eine genügend scharfe Charakteristik dieses narzißtischen Stadiums, in welchem die bisher dissoziierten Sexual-

triebe zu einer Einheit zusammentreten und das Ich als Objekt besetzen, noch nicht möglich ist, so ahnen wir doch bereits, daß die narzißtische Organisation nie mehr völlig aufgegeben wird. Der Mensch bleibt in gewissem Maße narzißtisch, auch nachdem er äußere Objekte für seine Libido gefunden hat; die Objektbesetzungen, die er vornimmt, sind gleichsam Emanationen der beim Ich verbleibenden Libido und können wieder in dieselbe zurückgezogen werden. Die psychologisch so merkwürdigen Zustände von Verliebtheit, die Normalvorbilder der Psychosen, entsprechen dem höchsten Stande dieser Emanationen im Vergleich zum Niveau der Ichliebe.

Es liegt nun nahe, die von uns aufgefundene Hochschätzung der psychischen Aktionen — die wir von unserem Standpunkt aus eine Überschätzung heißen — bei den Primitiven und Neurotikern in Beziehung zum Narzißmus zu bringen und sie als wesentliches Teilstück desselben aufzufassen. Wir würden sagen, das Denken ist bei den Primitiven noch in hohem Maße sexualisiert, daher rührt der Glaube an die Allmacht der Gedanken, die unerschütterliche Zuversicht auf die Möglichkeit der Weltbeherrschung und die Unzugänglichkeit gegen die leicht zu machenden Erfahrungen, welche den Menschen über seine wirkliche Stellung in der Welt belehren könnten. Bei den Neurotikern ist einerseits ein beträchtliches Stück dieser primitiven Einstellung konstitutionell verblieben, anderseits wird durch die bei ihnen eingetretene Sexualverdrängung eine neuerliche Sexualisierung der Denkvorgänge herbeigeführt. Die psychischen Folgen müssen in beiden Fällen dieselben sein, bei ursprünglicher, wie bei regressiv erzielter libidinöser Überbesetzung des Denkens: intellektueller Narzißmus, Allmacht der Gedanken[1].

Wenn wir im Nachweis der Allmacht der Gedanken bei den Primitiven ein Zeugnis für deren Narzißmus erblicken dürfen, so können wir den Versuch wagen, die Entwicklungsstufen der menschlichen Weltanschauung mit den Stadien der libidinösen Entwicklung des Einzelnen in Vergleich zu ziehen. Es entspricht dann zeitlich wie inhaltlich die animistische Phase dem Narzißmus, die religiöse Phase jener Stufe der Objektfindung, welche durch die Bindung an die Eltern charakterisiert ist, und die wissenschaftliche Phase hat ihr volles Gegenstück in jenem Reifezustand des Individuums, welcher auf das Lustprinzip verzichtet hat und unter Anpassung an die Realität sein Objekt in der Außenwelt sucht[2].

Nur auf einem Gebiete ist auch in unserer Kultur die »Allmacht der Gedanken« erhalten geblieben, auf dem der Kunst. In

[1] It is almost an axiom with writers on this subject, that a sort of Solipsism or Berkleianism (as Professor Sully terms it as he finds it in the Child) operates in the savage to make him refuse to recognise death as a fact. — Marett, Pre-animistic religion, Folklore, XI. Bd., 1900, p. 178.

[2] Es soll hier nur angedeutet werden, daß der ursprüngliche Narzißmus des Kindes maßgebend für die Auffassung seiner Charakterentwicklung ist und die Annahme eines primitiven Minderwertigkeitsgefühles bei demselben ausschließt.

der Kunst allein kommt es noch vor, daß ein von Wünschen verzehrter Mensch etwas der Befriedigung ähnliches macht, und daß dieses Spielen — dank der künstlerischen Illusion — Affektwirkungen hervorruft, als wäre es etwas Reales. Mit Recht spricht man vom Zauber der Kunst und vergleicht den Künstler mit einem Zauberer. Aber dieser Vergleich ist vielleicht bedeutsamer, als er zu sein beansprucht. Die Kunst, die gewiß nicht als l'art pour l'art begonnen hat, stand ursprünglich im Dienste von Tendenzen, die heute zum großen Teile erloschen sind. Unter diesen lassen sich mancherlei magische Absichten vermuten[1].

4.

Die erste Weltauffassung, welche den Menschen gelang, die des Animismus, war also eine psychologische. Sie bedurfte noch keiner Wissenschaft zu ihrer Begründung, denn Wissenschaft setzt erst ein, wenn man eingesehen hat, daß man die Welt nicht kennt und darum nach Wegen suchen muß, um sie kennen zu lernen. Der Animismus war aber dem primitiven Menschen natürlich und selbstgewiß; er wußte, wie die Dinge der Welt sind, nämlich so wie der Mensch sich selbst verspürte. Wir sind also vorbereitet darauf, zu finden, daß der primitive Mensch Strukturverhältnisse seiner eigenen Psyche in die Außenwelt verlegte[2], und dürfen anderseits den Versuch machen, was der Animismus von der Natur der Dinge lehrt, in die menschliche Seele zurückzuversetzen.

Die Technik des Animismus, die Magie, zeigt uns am deutlichsten und unvermengtesten die Absicht, den realen Dingen die Gesetze des Seelenlebens aufzuzwingen, wobei Geister noch keine Rolle spielen müssen, während auch Geister zu Objekten magischer Behandlung genommen werden können. Die Voraussetzungen der Magie sind also ursprünglicher und älter als die Geisterlehre, die den Kern des Animismus bildet. Unsere psychoanalytische Betrachtung trifft hier mit einer Lehre von R. R. Marett zusammen, welche ein präanimistisches Stadium dem Animismus vorhergehen läßt, dessen Charakter am besten durch den Namen Animatismus (Lehre von der allgemeinen Belebtheit) angedeutet wird.

---

[1] S. Reinach, L'art et la magie in der Sammlung Cultes, Mythes et Religions, I. Bd., p. 125 bis 136. — Reinach meint, die primitiven Künstler, welche uns die eingeritzten oder aufgemalten Tierbilder in den Höhlen Frankreichs hinterlassen haben, wollten nicht »Gefallen erregen«, sondern »beschwören«. Er erklärt es so, daß sich diese Zeichnungen an den dunkelsten und unzugänglichsten Stellen der Höhlen befinden, und daß die Darstellungen der gefürchteten Raubtiere unter ihnen fehlen. »Les modernes parlent souvent, par hyperbole, de la magie du pinceau ou du ciseau d'un grand artiste et, en général, de la magie de l'art. Entendu au sens propre, qui est celui d'une contrainte mystique exercée par la volonté de l'homme sur d'autres volontés ou sur les choses, cette expression n'est plus admissible; mais nous avons vu qu'elle était autrefois rigouresement vraie, du moins dans l'opinion des artistes« (p. 136).

[2] Durch sogenannte endopsychische Wahrnehmung erkannte.

Es ist wenig mehr aus der Erfahrung über den Präanimismus zu sagen, da man noch kein Volk angetroffen hat, welches der Geistervorstellungen entbehrte[1].

Während die Magie noch alle Allmacht den Gedanken vorbehält, hat der Animismus einen Teil dieser Allmacht den Geistern abgetreten und damit den Weg zur Bildung einer Religion eingeschlagen. Was soll nun den Primitiven zu dieser ersten Verzichtleistung bewogen haben? Kaum die Einsicht in die Unrichtigkeit seiner Voraussetzungen, denn er behält ja die magische Technik bei.

Die Geister und Dämonen sind, wie an anderer Stelle angedeutet wurde[2], nichts als die Projektionen seiner Gefühlsregungen[3]; er macht seine Affektbesetzungen zu Personen, bevölkert mit ihnen die Welt, und findet nun seine inneren seelischen Vorgänge außer seiner wieder, ganz ähnlich wie der geistreiche Paranoiker Schreber, der die Bindungen und Lösungen seiner Libido in den Schicksalen der von ihm kombinierten »Gottesstrahlen« gespiegelt fand[4].

Wir wollen hier wie bei einem früheren Anlasse[5] dem Problem ausweichen, woher die Neigung überhaupt rührt, seelische Vorgänge nach außen zu projizieren. Der einen Annahme dürfen wir uns aber getrauen, daß diese Neigung dort eine Verstärkung erfährt, wo die Projektion den Vorteil einer psychischen Erleichterung mit sich bringt. Ein solcher Vorteil ist mit Bestimmtheit zu erwarten, wenn die nach Allmacht strebenden Regungen in Konflikt miteinander geraten sind, dann können sie offenbar nicht alle allmächtig werden. Der Krankheitsprozeß der Paranoia bedient sich tatsächlich des Mechanismus der Projektion, um solche im Seelenleben entstandene Konflikte zu erledigen. Nun ist der vorbildliche Fall eines solchen Konfliktes der zwischen den beiden Gliedern eines Gegensatzpaares, der Fall der ambivalenten Einstellung, den wir in der Situation des Trauernden beim Tode eines teuern Angehörigen eingehend zergliedert haben[6]. Ein solcher Fall wird uns besonders geeignet scheinen, die Schöpfung von Projektionsgebilden zu motivieren. Wir treffen hier wiederum mit Meinungen der Autoren zusammen, welche die bösen Geister für die erstgeborenen unter den Geistern erklären und die Entstehung der Seelenvorstellungen aus dem Eindruck des Todes auf die Überlebenden ableiten. Wir machen nur den einen Unterschied, daß wir nicht das intellektuelle

---

[1] R. R. Marett, Pre-animistic religion, Folklore, XI. Bd., Nr. 2, London 1900. — Vgl. Wundt, Mythus und Religion, II. Bd., p. 171 und ff.

[2] Imago, I. Bd., Tabu, p. 324.

[3] Wir nehmen an, daß in diesem frühen narzißtischen Stadium Besetzungen aus libidinöser und anderen Erregungsquellen vielleicht noch ununterscheidbar miteinander vereinigt sind.

[4] Schreber, Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken. 1903. — Freud, Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia, Jahrb. f. psychoanalyt. Forsch., III. Bd., 1911.

[5] Vgl. die letztzitierte Abhandlung über Schreber, p. 59.

[6] Abhandlung über das Tabu, Imago, I. Bd., p. 322 und ff.

Problem voranstellen, welches der Tod dem Lebenden aufgibt, sondern die zur Erforschung treibende Kraft in den Gefühlskonflikt verlegen, in welchen diese Situation den Überlebenden stürzt.

Die erste theoretische Leistung des Menschen — die Schöpfung der Geister — würde also aus derselben Quelle entspringen wie die ersten sittlichen Beschränkungen, denen er sich unterwirft, die Tabuvorschriften. Doch soll die Gleichheit des Ursprungs nichts für die Gleichzeitigkeit der Entstehung präjudizieren. Wenn es wirklich die Situation des Überlebenden gegen den Toten war, die den primitiven Menschen zuerst nachdenklich machte, ihn nötigte, einen Teil seiner Allmacht an die Geister abzugeben und ein Stück der freien Willkür seines Handelns zu opfern, so wären diese Kulturschöpfungen eine erste Anerkennung der Ἀναγκη, die sich dem menschlichen Narzißmus widersetzt. Der Primitive würde sich vor der Übermacht des Todes beugen mit derselben Geste, durch die er diesen zu verleugnen scheint.

Wenn wir den Mut zur weiteren Ausbeutung unserer Voraussetzungen haben, können wir fragen, welches wesentliche Stück unserer psychologischen Struktur in der Projektionsschöpfung der Seelen und Geister seine Spiegelung und Wiederkehr findet. Es ist dann schwer zu bestreiten, daß die primitive Seelenvorstellung, soweit sie auch noch von der späteren völlig immateriellen Seele absteht, doch das Wesen derselben teilt, also Person oder Ding als eine Zweiheit auffaßt, auf deren beide Bestandteile die bekannten Eigenschaften und Veränderungen des Ganzen verteilt sind. Diese ursprüngliche Dualität — nach einem Ausdruck von H. Spencer[1] — ist bereits identisch mit jenem Dualismus, der sich in der uns geläufigen Trennung von Geist und Körper kundgibt, und dessen unzerstörbare sprachliche Äußerungen wir z. B. in der Beschreibung des Ohnmächtigen oder Rasenden: er sei nicht bei sich, erkennen[2].

Was wir so, ganz ähnlich wie der Primitive, in die äußere Realität projizieren, kann kaum etwas anderes sein als die Erkenntnis eines Zustandes, in dem ein Ding den Sinnen und dem Bewußtsein gegeben, präsent ist, neben welchem ein anderer besteht, in dem dasselbe latent ist, aber wiedererscheinen kann, also die Koëxistenz von Wahrnehmen und Erinnern, oder, ins Allgemeine ausgedehnt, die Existenz unbewußter Seelenvorgänge neben den bewußten[3]. Man könnte sagen, der »Geist« einer Person oder eines Dinges reduziere sich in letzter Analyse auf deren Fähigkeit erinnert und vorgestellt zu werden, wenn sie der Wahrnehmung entzogen sind.

Man wird nun freilich weder von der primitiven, noch von der heutigen Vorstellung der »Seele« erwarten dürfen, daß ihre

---

[1] Im I. Band der »Prinzipien der Soziologie«.

[2] H. Spencer, l. c., p. 179.

[3] Vgl. meine kleine Schrift: A note on the Unconscious in Psycho-Analysis aus den Proceedings of the Society for Psychical Research, Part LXVI, vol. XXVI, London 1912.

Abgrenzung vom anderen Teile die Linien einhalte, welche unsere heutige Wissenschaft zwischen der bewußten und der unbewußten Seelentätigkeit zieht. Die animistische Seele vereinigt vielmehr Bestimmungen von beiden Seiten in sich. Ihre Flüchtigkeit und Beweglichkeit, ihre Fähigkeit, den Körper zu verlassen, dauernd oder vorübergehend von einem anderen Leib Besitz zu nehmen, dies sind Charaktere, die unverkennbar an das Wesen des Bewußtseins erinnern. Aber die Art, wie sie sich hinter der persönlichen Erscheinung verborgen hält, mahnt an das Unbewußte; die Unveränderlichkeit und Unzerstörbarkeit schreiben wir heute nicht mehr den bewußten, sondern den unbewußten Vorgängen zu, und diese betrachten wir auch als die eigentlichen Träger der seelischen Tätigkeit.

Wir sagten vorhin, der Animismus sei ein Denksystem, die erste vollständige Theorie der Welt, und wollen nun aus der psychoanalytischen Auffassung eines solchen Systems gewisse Folgerungen ableiten. Die Erfahrung jedes unserer Tage kann uns die Haupteigenschaften des »Systems« immer von neuem vorführen. Wir träumen in der Nacht und haben es erlernt, am Tage den Traum zu deuten. Der Traum kann, ohne seine Natur zu verleugnen, wirr und zusammenhangslos erscheinen, er kann aber auch im Gegenteil die Ordnung der Eindrücke eines Erlebnisses nachahmen, eine Begebenheit aus der anderen ableiten und ein Stück seines Inhaltes auf ein anderes beziehen. Dies scheint ihm besser oder schlechter gelungen zu sein, fast niemals gelingt es so vollkommen, daß nicht irgendwo eine Absurdität, ein Riß im Gefüge zum Vorschein käme. Wenn wir den Traum der Deutung unterziehen, erfahren wir, daß diese inkonstante und ungleichmäßige Anordnung der Traumbestandteile auch etwas für das Verständnis des Traumes recht Unwichtiges ist. Das Wesentliche am Traum sind die Traumgedanken, die allerdings sinnreich, zusammenhängend und geordnet sind. Aber deren Ordnung ist eine ganz andere als die von uns am manifesten Trauminhalt erinnerte. Der Zusammenhang der Traumgedanken ist aufgegeben worden und kann dann entweder überhaupt verloren bleiben oder durch den neuen Zusammenhang des Trauminhalts ersetzt werden. Fast regelmäßig hat, außer der Verdichtung der Traumelemente, eine Umordnung derselben stattgefunden, die von der früheren Anordnung mehr oder weniger unabhängig ist. Wir sagen abschließend, das, was durch die Traumarbeit aus dem Material der Traumgedanken geworden ist, hat eine neue Beeinflussung erfahren, die sogenannte »sekundäre Bearbeitung«, deren Absicht offenbar dahingeht, die aus der Traumarbeit resultierende Zusammenhangslosigkeit und Unverständlichkeit zugunsten eines neuen »Sinnes« zu beseitigen. Dieser neue, durch die sekundäre Bearbeitung erzielte Sinn ist nicht mehr der Sinn der Traumgedanken.

Die sekundäre Bearbeitung des Produktes der Traumarbeit ist

ein vortreffliches Beispiel für das Wesen und die Ansprüche eines Systems. Eine intellektuelle Funktion in uns fordert Vereinheitlichung, Zusammenhang und Verständlichkeit von jedem Material der Wahrnehmung oder des Denkens, dessen sie sich bemächtigt, und scheut sich nicht einen unrichtigen Zusammenhang herzustellen, wenn sie infolge besonderer Umstände den richtigen nicht erfassen kann. Wir kennen solche Systembildungen nicht nur vom Traume, sondern auch von den Phobien, dem Zwangsdenken und den Formen des Wahnes. Bei den Wahnerkrankungen (der Paranoia) ist die Systembildung das Sinnfälligste, sie beherrscht das Krankheitsbild, sie darf aber auch bei den anderen Formen von Neuropsychosen nicht übersehen werden. In allen Fällen können wir dann nachweisen, daß eine Umordnung des psychischen Materials zu einem neuen Ziel stattgefunden hat, oft eine im Grunde recht gewaltsame, wenn sie nur unter dem Gesichtspunkt des Systems begreiflich erscheint. Es wird dann zum besten Kennzeichen der Systembildung, daß jedes der Ergebnisse desselben mindestens zwei Motivierungen aufdecken läßt, eine Motivierung aus den Voraussetzungen des Systems — also eventuell eine wahnhafte — und eine versteckte, die wir aber als die eigentlich wirksame, reale, anerkennen müssen.

Zur Erläuterung ein Beispiel aus der Neurose: In der Abhandlung über das Tabu erwähnte ich eine Kranke, deren Zwangsverbote die schönsten Übereinstimmungen mit dem Tabu der Maori zeigen[1]. Die Neurose dieser Frau ist auf ihren Mann gerichtet; sie gipfelt in der Abwehr des unbewußten Wunsches nach seinem Tod. Ihre manifeste, systematische Phobie gilt aber der Erwähnung des Todes überhaupt, wobei ihr Mann völlig ausgeschaltet ist und niemals Gegenstand bewußter Sorge wird. Eines Tages hört sie den Mann den Auftrag erteilen, seine stumpf gewordenen Rasiermesser sollen in einen bestimmten Laden zum Schleifen gebracht werden. Von einer eigentümlichen Unruhe getrieben, macht sie sich selbst auf den Weg nach diesem Laden und fordert nach ihrer Rückkehr von dieser Rekognoszierung von ihrem Manne, er müsse diese Messer für alle Zeiten aus dem Wege räumen, denn sie habe entdeckt, daß neben dem von ihm genannten Laden sich eine Niederlage von Särgen, Trauerwaren u. dgl. befindet. Die Messer seien durch seine Absicht in eine unlösbare Verbindung mit dem Gedanken an den Tod geraten. Dies ist nun die systematische Motivierung des Verbots. Wir dürfen sicher sein, daß die Kranke auch ohne die Entdeckung jener Nachbarschaft das Verbot der Rasiermesser nach Hause gebracht hätte. Denn es hätte dazu hingereicht, daß sie auf dem Wege nach dem Laden einem Leichenwagen, einer Person in Trauerkleidung oder einer Trägerin eines Leichenkranzes begegnete. Das Netz der Bedingungen war weit genug ausgespannt, um die Beute in jedem Falle zu fangen; es lag dann an ihr, ob sie es

[1] Imago, Bd. I, p. 221.

zuziehen wollte oder nicht. Man konnte mit Sicherheit feststellen, daß sie für andere Fälle die Bedingungen des Verbots nicht aktivierte. Dann hieß es eben, es sei ein »besserer Tag« gewesen. Die wirkliche Ursache des Verbots der Rasiermesser war natürlich, wie wir mit Leichtigkeit erraten, ihr Sträuben gegen eine Lustbetonung der Vorstellung, der Mann könne sich mit dem geschärften Rasiermesser den Hals abschneiden.

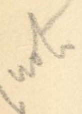
In ganz ähnlicher Weise vervollständigt und detailliert sich eine Gehhemmung, eine Abasie oder Agoraphobie, wenn es diesem Symptom einmal gelungen ist, sich zur Vertretung eines unbewußten Wunsches oder der Abwehr gegen denselben aufzuschwingen. Was sonst noch an unbewußten Phantasien und an wirksamen Reminiszenzen in dem Kranken vorhanden ist, drängt diesem einmal eröffneten Ausweg zum symptomatischen Ausdruck zu und bringt sich in zweckmäßiger Neuordnung im Rahmen der Gehstörung unter. Es wäre also ein vergebliches, eigentlich ein törichtes Beginnen, wenn man das symptomatische Gefüge und die Einzelheiten, z. B. einer Agoraphobie aus der Grundvoraussetzung derselben verstehen wollte. Alle Konsequenz und Strenge des Zusammenhanges ist doch nur scheinbar. Schärfere Beobachtung kann, wie bei der Fassadenbildung des Traumes, die ärgsten Inkonsequenzen und Willkürlichkeiten der Symptombildung aufdecken. Die Einzelheiten einer solchen systematischen Phobie entnehmen ihre reale Motivierung versteckten Determinanten, die mit der Gehhemmung nichts zu tun haben müssen, und darum fallen auch die Gestaltungen einer solchen Phobie bei verschiedenen Personen so mannigfaltig und so widersprechend aus.

Suchen wir nun den Rückweg zu dem uns beschäftigenden System des Animismus, so schließen wir aus unseren Einsichten über andere psychologische Systeme, daß die Motivierung einer einzelnen Sitte oder Vorschrift durch den »Aberglauben« auch bei den Primitiven nicht die einzige und die eigentliche Motivierung zu sein braucht und uns der Verpflichtung nicht überhebt, nach den versteckten Motiven derselben zu suchen. Unter der Herrschaft eines animistischen Systems ist es nicht anders möglich, als daß jede Vorschrift und jede Tätigkeit eine systematische Begründung erhalte, welche wir heute eine »abergläubische« heißen. »Aberglaube« ist wie »Angst«, wie »Traum«, wie »Dämon«, eine der psychologischen Vorläufigkeiten, die vor der psychoanalytischen Forschung zergangen sind. Kommt man hinter diese, die Erkenntnis wie Wandschirme abwehrenden Konstruktionen, so ahnt man, daß dem Seelenleben und der Kulturhöhe der Wilden ein Stück verdienter Würdigung bisher vorenthalten wurde.

Betrachtet man die Triebverdrängung als ein Maß des erreichten Kulturniveaus, so muß man zugestehen, daß auch unter dem animistischen System Fortschritte und Entwicklungen vorgefallen sind, die man mit Unrecht ihrer abergläubischen Motivierung wegen geringe

schätzt. Wenn wir hören, daß Krieger eines wilden Volksstammes sich die größte Keuschheit und Reinlichkeit auferlegen, sobald sie sich auf den Kriegspfad begeben[1], so wird uns die Erklärung nahegelegt, daß sie ihren Unrat beseitigen, damit sich der Feind dieses Teiles ihrer Person nicht bemächtige, um ihnen auf magische Weise zu schaden, und für ihre Enthaltsamkeit sollen wir analoge abergläubische Motivierungen vermuten. Nichtsdestoweniger bleibt die Tatsache des Triebverzichtes bestehen, und wir verstehen den Fall wohl besser, wenn wir annehmen, daß der wilde Krieger sich solche Beschränkungen zur Ausgleichung auferlegt, weil er im Begriffe steht, sich die sonst untersagte Befriedigung grausamer und feindseliger Regungen im vollen Ausmaße zu gestatten. Dasselbe gilt für die zahlreichen Fälle von sexueller Beschränkung, solange man mit schwierigen oder verantwortlichen Arbeiten beschäftigt ist[2]. Mag sich die Begründung dieser Verbote immerhin auf einen magischen Zusammenhang berufen, die fundamentale Vorstellung, durch Verzicht auf Triebbefriedigung größere Kraft zu gewinnen, bleibt doch unverkennbar, und die hygienische Wurzel des Verbots ist neben der magischen Rationalisierung derselben nicht zu vernachlässigen. Wenn die Männer eines wilden Volksstammes zur Jagd, zum Fischfang, zum Krieg, zum Einsammeln kostbarer Pflanzenstoffe ausgezogen sind, so bleiben ihre Frauen unterdes im Hause zahlreichen drückenden Beschränkungen unterworfen, denen von den Wilden selbst eine in die Ferne reichende, sympathetische Wirkung auf das Gelingen der Expedition zugeschrieben wird. Doch gehört wenig Scharfsinn dazu, um zu erraten, daß jenes in die Ferne wirkende Moment kein anderes als das Heimwärtsdenken, die Sehnsucht der Abwesenden, ist, und daß hinter diesen Einkleidungen die gute psychologische Einsicht steckt, die Männer werden ihr Bestes nur dann tun, wenn sie über den Verbleib der unbeaufsichtigten Frauen vollauf beruhigt sind. Andere Male wird es direkt, ohne magische Motivierung ausgesprochen, daß die eheliche Untreue der Frau die Bemühungen des in verantwortlicher Tätigkeit abwesenden Mannes zum Scheitern bringt.

Die unzähligen Tabuvorschriften, denen die Frauen der Wilden während ihrer Menstruation unterliegen, werden durch die abergläubische Scheu vor dem Blute motiviert und haben in ihr wohl auch eine reale Begründung. Aber es wäre unrecht die Möglichkeit zu übersehen, daß diese Blutscheu hier auch ästhetischen und hygienischen Absichten dient, die sich in allen Fällen mit magischen Motivierungen drapieren müßten.



Wir täuschen uns wohl nicht darüber, daß wir uns durch solche Erklärungsversuche dem Vorwurf aussetzen, daß wir den heutigen Wilden eine Feinheit der seelischen Tätigkeiten zumuten, die weit über die Wahrscheinlichkeit hinausgeht. Allein ich meine, es könnte

[1] Frazer, Taboo and the perils of the soul, p. 158.
[2] Frazer, l. c., p. 200.

uns mit der Psychologie dieser Völker, die auf der animistischen Stufe stehen geblieben sind, leicht so ergehen wie mit dem Seelenleben des Kindes, das wir Erwachsene nicht mehr verstehen, und dessen Reichhaltigkeit und Feinfühligkeit wir darum so sehr unterschätzt haben.

Ich will noch einer Gruppe von bisher unerklärten Tabuvorschriften gedenken, weil sie eine dem Psychoanalytiker vertraute Aufklärung zuläßt. Bei vielen wilden Völkern ist es unter verschiedenen Verhältnissen verboten, scharfe Waffen und schneidende Instrumente im Hause zu halten[1]. Frazer zitiert einen deutschen Aberglauben, daß man ein Messer nicht mit der Schneide nach oben liegen lassen dürfe. Gott und die Engel könnten sich daran verletzen. Soll man in diesem Tabu nicht die Ahnung gewisser »Symptomhandlungen« erkennen, zu denen die scharfe Waffe durch unbewußte böse Regungen gebraucht werden könnte?

[1] Frazer, l. c., p. 237.



Das Titanen-Motiv in der allgemeinen Mythologie.

Darstellung und Analyse.

Von Dr. EMIL FRANZ LORENZ.

Der Zielpunkt unseres wissenschaftlichen Bemühens um die genetische Erklärung der Produkte des geistigen Lebens ist der Nachweis des Zusammenhangs, in dem sie mit den biologisch bedingten Zu- und Abneigungen eines lebenden menschlichen Wesens stehen. Schlagen wir auf diese Weise eine Brücke zwischen geistigem und physischem Geschehen, so widersetzt sich anderseits das geistige Leben dennoch einer Betrachtungsweise, die in ihm nur eine Fortsetzung des Naturgeschehens erblicken will. Wir sehen ganz ab von der generischen Unvergleichbarkeit; der Unterschied, der uns hier beschäftigt, liegt darin, daß das Naturgeschehen durch eine Gesetzlichkeit geleitet wird, deren Rationalisierung nur unseren Intellekt betrifft, während die Wirklichkeit selbst schon immer rational, d. i. gesetzlich, war. Das geistige Leben bietet uns ein völlig anderes Bild; nicht etwa in dem Sinne, als ob es nicht auch gesetzlich wäre; seine Eigentümlichkeit liegt vielmehr darin, daß hier das Naturgeschehen zwar einerseits fortgesetzt wird durch die lebendige Aktivität geistiger Wesen, die Wirklichkeit aber, die durch deren Tun gestaltet wird, bei weitem nicht in dem Maße von jenem Bewußtsein beleuchtet ist, das zu einer geradlinigen Fortsetzung des bewußtlos-rationalen Geschehens erforderlich wäre. Der Geist wirkt vielmehr auf diese vermöge eines oft lächerlich geringen Vorrates von halben Einsichten und kurzerhand gebildeten Fiktionen, deren Inkongruenz mit der Wirklichkeit, auf die sie Bezug zu haben vorgeben, nachzuweisen leichte Mühe ist. Obwohl nun unser geistiges Leben fast zur Gänze aus Komplikationen und Sublimierungen solcher Illusionen besteht, ist unserem Handeln der Erfolg in der überwiegenden Zahl der Fälle dennoch nicht versagt. Wir dürfen daraus schließen, daß das eigentlich Handelnde dabei nicht dieser bewußte Vordergrund der Seele war, sondern ein in dem handelnden Wesen wirksamer Teil eben jener bewußtlos-rationalen Gesetzlichkeit, deren Nachweis die Aufgabe der Naturwissenschaft ist; ein Schluß, den wir um so eher ziehen dürfen, als uns die Erfahrung die Wirkungslosigkeit der bewußten Motive in einwandfreier Weise kundtut. Als solche Ausflüsse oder Besonderungen der unbewußten, in den organischen Wesen wirksamen Gesetzlichkeit sind nun die Triebe anzusehen. Die Erkenntnis, daß sie auch im Menschen das Leitende und letzthin Ausschlaggebende sind, bringt unsere Schätzung des bewußten geistigen Lebens in eine Bedrängnis, aus der wir nur durch die nicht mehr wissenschaftliche Erkenntnis, sondern philosophische Tat der Wertbetrachtung des geistigen Lebens einen Ausweg finden, indem wir mit der Freiheit, die vom Wesen einer philosophischen Wertbetrachtung unabtrennbar ist, eine Umkehrung des genetischen Her-

gangs vornehmen und dem Außergeistigen die Rolle des begrifflich Akzessorischen zuweisen. Wenn ferner aus der Tatsache der funktionellen Bedeutung der Vorstellung als Lustquelle für die Triebbefriedigung in Abwesenheit des realen Objekts ein Argument für die — nicht genetische, sondern begriffliche — Superiorität des Triebes gezogen werden sollte, so wird man sich gegenüber dieser ja gewiß zutreffenden Beobachtung nicht der Erkenntnis verschließen dürfen, daß der reine Trieb etwas ganz Leeres und Einförmiges und mit der Mannigfaltigkeit der Welt der Vorstellungen durchaus Inkongruentes ist. Eben jene Vielheit der Elemente, die Kompliziertheit der bewußten Gebilde, an deren Gestaltung sich der Geist betätigt, ist es aber, die wir als den Sinn des ganzen Getriebes anzusehen genötigt sind. Nach Vorausschickung dieser aphoristischen Betrachtungen, die unseren Standpunkt in der Frage über Trieb und Vorstellung gegenüber der seit Thales bei den Philosophen beliebten, im Grunde sehr unphilosophischen Illusion in der Höherschätzung des Primären, der »Ursprünge« der Dinge, kennzeichnen sollen, obliegt es uns, die Berechtigung des — nur nach dieser einen Richtung eingeschränkten — »Voluntarismus« klarzulegen und unsere Grundüberzeugung von der triebhaften Bedingtheit auch der entwickeltsten psychischen Gebilde für die Erklärung des Mythus fruchtbar zu machen.

Eine aus der unmittelbaren Beobachtung gezogene und nicht nur für den ersten Gebrauch praktische Einteilung unterscheidet die beiden Grundtriebe der Selbsterhaltung und der Arterhaltung oder den Geschlechtstrieb. So angezeigt ihre Auseinanderhaltung zum Zwecke der Übersicht erscheint, so sehr empfiehlt sich für eine einheitliche Erkenntnis des Seelenlebens der Versuch einer Reduzierung. Da wird uns denn, ganz abgesehen von den einzelnen Argumenten, die uns die Psychanalyse oder auch nur eine genauere Betrachtung des organischen Lebens für die Superiorität des Sexualtriebs liefert, eine Reduktion der beiden Triebe auch durch die Überlegung ermöglicht, daß das Individuum nicht für sich steht, sondern ein Glied der Generationsreihe ist, die als überragende Einheit seine Existenz mit unentrinnbarer Sicherheit bestimmt, daß demgemäß auch der Trieb, der die einzelnen Glieder der Reihe aneinanderkettet, der superiore sein muß gegenüber dem, der nur auf die Erhaltung eines einzigen gerichtet ist, mit anderen Worten, daß dieser letztere nur der Spezialfall des allgemeinen ist, dessen Allgemeinheit uns eben durch die individuelle Lustbetonung, mit der verbunden er stets auftritt, verdunkelt wird. Wir werden sehen, daß im Mythus beide Triebe — um sie wieder gesondert zu nennen — gestaltend gewirkt haben. Erstlich wissen wir — und das ist keine neue Erkenntnis — daß in ihm ein Element der Naturdeutung enthalten ist, das bald deutlich zutage liegt, bald durch andere Faktoren verdeckt ist. Wir kennen die Beziehungen einer großen Zahl von Mythen auf die Erscheinungen des gestirnten Himmels, auf Witterungsvorgänge,

schließlich auf alle Teile der belebten und unbelebten Natur. Hier hat sich das im Dienste der Selbsterhaltung stehende Orientierungsbestreben naive Antwort auf naive Fragen ersonnen. Zweitens ist neuerdings in vielversprechender Weise die hinter bestimmten Symbolen verhängte sexuelle Bedeutung einer Reihe von Mythen aufgedeckt worden. Es war indes keiner von diesen beiden Trieben, zu dem das menschliche Nachdenken den Mythus zuerst in Beziehung setzte. Der sehr abgeleitete Trieb nach Ausfüllung des Bewußtseins, die menschliche Phantasie war es, aus der nach Abstreifung des Vorurteils, das in ihm den symbolischen Ausdruck uralter Priesterweisheit erblicken wollte, der Mythus hervorgegangen sein sollte. Man gab sich aber keine tiefere Rechenschaft über die primären Triebe, aus denen diese mythenschaffende Phantasie ihre Tätigkeit ausübe, so sehr wir natürlich heute auf Grund einer genaueren Einsicht in das Wesen der Phantasie uns dieser Erklärung anschließen dürften. Das war im wesentlichen der Standpunkt unserer klassischen Zeit und der Kupferstiche des achtzehnten Jahrhunderts. Die vergleichende Mythologie eröffnete dann die Einsicht in die auf Naturbeachtung und -erklärung begründeten Bestandteile der Mythen.

Diese naturmythische Theorie ist nach mancherlei Wandlungen, die sie seit ihrer Begründung durch Adalbert Kuhn und Max Müller erfahren hat, im Wesen die herrschende geblieben. Die englisch glatten Erklärungen der anthropologischen Methode Andrew Langs vermochten das Wasser nicht zu trüben. Neben der jetzt etwas aus der Mode gekommenen Blitz- und Donnermythologie ist die Zahl derjenigen, die in den Erscheinungen der Sonne und des Mondes den Urquell aller Mythen erblicken, keineswegs gering. Leo Frobenius (Das Zeitalter des Sonnengottes, I. Bd., p. 35) findet, daß es in der Natur kein so großartiges Schauspiel gibt wie Sonnenauf- und -untergang für ein Volk in den Tropen. In ihm müsse auch der Mythus wurzeln. Ebenso findet P. Ehrenreich (Die allgemeine Mythologie etc.), der mythologischen Erzählung müsse ein anschauliches Substrat von allgemeinem Interesse zugrundeliegen, eine Forderung, der die Himmelskörper in besonderem Maße genügten.

Die große Menge der trotz oder vielmehr wegen zu großen Scharfsinnes bei der Erklärung unaufgehellt gebliebenen Tatsachen, die dieser Theorie zur Last fallen, lassen den Versuchen eine günstige Zukunft prophezeien, die eben jene Elemente des Mythus, an deren Erklärung die Naturmythologie gescheitert war, in erster Linie aufzuhellen mit Erfolg bemüht war. Diese Arbeit leistete die Psychanalyse. Wenn es z. B. ein Naturmythologe wie Frobenius[1] einen verrückten Schluß nennt, daß es in der Jonasmythe heißt, es sei im Bauche des Fisches so heiß gewesen, daß dem Helden die Haare ausgingen, und dieses in mannigfachen Variationen in allen

[1] Zeitalter des Sonnengottes, I. Bd., p. 36.

Walfischmythen vorkommende Motiv dahin zu erklären sucht, daß unter den Haaren die Sonnenstrahlen zu verstehen seien, die angeblich am Äquator, wohin er die Entstehung dieses Mythus verlegt, bei Sonnenaufgang nicht wahrgenommen würden, so ist angesichts einer so gekünstelten Erklärung die Lösung der Psychanalyse weit befriedigender, wenn sie in den Walfischmythen Geburtsphantasien erblickt, die der Erzählung von den Schicksalen des Sonnenhelden untergeschoben worden sind. Die Haarlosigkeit des aus dem Fischbauch befreiten Helden ist nach ihr gleichzusetzen der Kahlheit des Neugeborenen. (Weiteres über Walfischmythen unten p. 38 ff.) Unter dieser Annahme haben wir es nicht nötig, bei der Erklärung einer in allen Zonen verbreiteten Erzählung uns auf eine am Äquator zu beobachtende Naturerscheinung zu berufen, die von Frobenius merkwürdigerweise sehr schlecht verbürgt wird, und zur weiteren Erklärung der Übereinstimmung eine wunderbare Leistung der Gedächtniskraft anzunehmen. Dasselbe gilt u. a. von der Ratlosigkeit, mit der das beharrlich wiederkehrende Motiv behandelt wird, daß der Held des Mythus das jüngstgeborene Kind ist, wie der polynesische Maui und Kronos und Zeus in den Mythen, die uns unten beschäftigen werden. Andrew Lang (Mythology in Encycl. Brit., vol. 17) berief sich dafür auf das sogenannte Jüngstenrecht, das aber zur Zeit der Mythenbildung sicher nicht bestanden hat. Umgekehrt ist vielmehr das ursprünglichere Ältestenrecht der Boden, auf dem dieses Motiv vom Helden des Mythus als dem jüngsten Sohn entstehen konnte, und es heißt speziell in England, dem klassischen Lande des Privilegs des Erstgeborenen, den Wald vor lauter Bäumen nicht sehen, wenn man diesen eklatanten Zug der Wunscherfüllungstendenz des Mythus übersieht. Die großen Männer Englands sind, mit Ausnahme der Staatsmänner, selten Erstgeborene gewesen; ebenso waren z. B. die Sänger der homerischen Epen nicht durch Geburt bevorrechtete Menschenkinder. Es scheint, daß äußere Privilegien nicht danach angetan sind, ideelle Werte zu schaffen und unerfüllte Wünsche auf die Lippen zu zwingen. Das dürfte in den ältesten Zeiten in noch höherem Maße der Fall gewesen sein, so daß der jüngste Sohn des Mythus in Wahrheit der Mythendichter selbst ist, der sich in einer Wunschphantasie mit dem Helden identifiziert. Dieser Zug ist demgemäß den Größenideen, die von Rank in der »Geburt des Helden« nachgewiesen wurden, vollständig parallel.

Bekanntlich war es der Ödipusmythus, an dem zuerst diese psychologische Deutung erprobt wurde[1]. Das Gelingen des Versuches, in diesem Mythus die Erfüllung verdrängter sexueller Wünsche nachzuweisen, war der Ausgangspunkt für die Analyse einer Anzahl anderer Mythen, Märchen und Sagen, Bemühungen, durch die die Wirkung dieses psychologischen Faktors des Mythus eine eingehende

[1] Freud, Traumdeutung, 2. Aufl., p. 185 ff.

Würdigung fand. Die Verknüpfung dieser Probleme mit denen der Traumdeutung, die ihren Grund darin hat, daß die in den Mythen wirksamen Wünsche als solche erst durch die Analyse der typischen Träume, in denen sie ebenfalls zum Ausdruck gelangen, erkannt worden sind, hat indes für das Verständnis dieser psychologischen Mythentheorie nicht vorteilhaft gewirkt. Eine nicht geringe Anzahl ihrer Kritiker hat sich die Sache so zurechtgelegt, als würde »dabei an Träume als letzte Quellen der Mythenbildung gedacht«[1], eine Fassung der Theorie, deren Brauchbarkeit für die Zwecke einer schneidigen Polemik ja gewiß nicht abgeleugnet werden soll. Traum und Mythus sind vielmehr, kurz gesagt, parallele Entwicklungen einer und derselben wunscherfüllenden Tendenz, jener in der Individual-, dieser in der Massenpsyche.

Die Versuche zur Aufdeckung dieser psychologischen Bedeutung des Mythus mußten naturgemäß zu der herrschenden naturmythologischen Deutungsweise Stellung nehmen. Im Besitze der gewonnenen Einsichten glaubte man dieser zunächst jedes Recht zur Erklärung der Mythenentstehung absprechen zu dürfen. Dabei ging man vorzugsweise von zwei Gründen aus; erstens schien sich im allgemeinen eine Deutungsmethode zu empfehlen, die die inneren seelischen Faktoren mehr zur Geltung brachte. Man glaubt ja noch heute zum Teil, daß uns die »Seele« näher liege als die »äußere« Natur. Zweitens waren es die anstößigen, inzestuösen Bestandteile einer auffallend großen Zahl von Mythen, deren Deutung als Naturvorgänge den älteren Mythologen recht unbefriedigend gelungen war, während die psychologische Methode gerade in der Erklärung dieser Faktoren ihre Stärke erprobte, ja eigentlich davon ausgegangen war. Die Tatsache, der die Naturmythologen ratlos gegenüberstanden, den Immoralismus des Mythus, erklärte sie einwandfrei durch den Nachweis der uns unbewußten psychischen Realität der bezüglichen Vorstellungen und Wünsche. So konnte Rank die Vermutung aussprechen, daß die Verbindung dieser Ideen mit Natur-, im besonderen den Himmelserscheinungen sekundär sei; als reine Wunschphantasien entstanden, seien sie im Zusammenhang mit der Verdrängungsabwehr an den Himmel projiziert und so in sinnfälliger Weise von den menschlichen Dingen abgelöst worden; vgl. »Geburt des Helden«, p. 8: »Wir sind nun . . . überzeugt, daß die Mythen, ursprünglich wenigstens, Gebilde der menschlichen Phantasietätigkeit sind, die einmal aus gewissen Gründen an den Himmel projiziert und sekundärerweise auf die Himmelskörper mit ihren rätselhaften Erscheinungen übertragen wurden.« Neuerdings wird von Rank (Inzestmotiv, p. 278 f.) innerhalb gewisser Grenzen die Berechtigung naturmythologischer Deutung zugegeben. Die Mythenforscher, heißt es dort, »bezogen alle diese Mythen, sicherlich mit einer weitgehenden Berechtigung auf Vorgänge in der Natur oder am Himmel und erreichten

[1] Vgl. Vierkandt im Literaturbericht des Arch. f. d. ges. Psychol., XXIII. Bd.

dadurch, wie einer ihrer Hauptvertreter naiv eingesteht, die Beseitigung einiger der empörendsten Züge der klassischen Mythologie«. Indessen zeigen die näheren Ausführungen daselbst keinen wesentlichen Fortschritt gegenüber dem im »Mythus von der Geburt des Helden« eingenommenen Standpunkt, wenn es weiterhin heißt: »Nun ist es ja nicht zu verkennen, daß eine Reihe mythologischer Überlieferungen oder wenigstens einzelner Elemente durch Zurückführung auf Natur- oder Himmelsvorgänge neben ihrer menschlichen Bedeutung oft noch einen guten naturmythologischen Sinn erkennen lassen, der zweifellos einmal genau so in die fertigen Mythen hineingelegt wurde, wie es heute die Natur- oder Astralmythologen tun, die damit nur eine Entwicklungsphase der Mythenbildung wiederholen, woraus sich eben die Berechtigung ihrer Deutung ableitet . . . Zweifellos ist aber doch, daß . . . der Mythus in dieser menschlichen Einkleidung niemals vom Himmel heruntergelesen werden konnte ohne eine entsprechende psychische Vorstellung, die gewiß auch — wie bei den heutigen Mythologen — bereits zur Zeit der Mythenbildung eine unbewußte gewesen sein kann. Psychologisch wahrscheinlicher ist es jedoch, daß der Mythus ursprünglich, wie die Traumerfahrung, rein menschlich gedacht war und erst zu einer Zeit, wo der Mensch anfing, die ihn umgebende Natur und das All zu sexualisieren, durch Unterlegung des Himmelsvorgangs, ganz wie von unseren Mythologen seiner Anstößigkeit beraubt und damit in seiner Existenz gerechtfertigt wurde.« Eben jene Vorstellung von einem ursprünglich rein menschlich gedachten Mythus scheint nun ganz und gar nicht so einleuchtend, wenn man den Versuch macht, sie zu realisieren. Sie stellt an uns das Ansinnen, uns eine Zeit in der Entwicklung der Menschheit zu denken, in der diese nicht genötigt gewesen sei, sich in der Natur zu orientieren und sie — in natürlich primitiver Weise — zu deuten, also wie die Tierwelt vorwiegend durch Instinkte geleitet wurde, während sie anderseits das dringende Bedürfnis fühlte, in rein menschlichen Inzestfabeln für ihre bereits damals verfemten Neigungen eine vorgestellte Erfüllung zu suchen. Dieser Gedanke enthält starke Unbegreiflichkeiten. Er übersieht, daß auch die primitivste Phantasie und gerade sie am meisten, der äußeren Anregung bedarf, wenn sie auch nicht ausschließlich durch diese bestimmt wird. Zudem ist das Motiv der Naturdeutung so alt wie der bewußt gewordene Selbsterhaltungstrieb und das Bewußtsein selbst nur eine Sublimierung dieses Triebes.

Das Motiv der Naturdeutung hat genügende Intensität, um als ursprünglich gelten zu können. Das soll keine Beeinträchtigung jenes anderen in Frage stehenden Faktors sein. Dieser erweist seine psychische Realität und Durchschlagskraft eben dadurch, daß die im Dienste des Selbsterhaltungstriebes vor sich gehende Deutung der Naturvorgänge auf Grund der herrschenden Apperzeptionsmasse von Erfüllung begehrenden inzestuösen Wünschen zustande kommt. Der Mythus, schon in seiner primitiven Form, wird dadurch zu

einem sehr komplizierten Gebilde, nicht komplizierter indessen, als der Mensch selbst, der ihn gebildet hat; von den oben angeführten Grundtrieben finden wir nämlich beide an seiner Entstehung beteiligt, worauf bereits oben hingewiesen wurde: der Trieb der Selbsterhaltung schafft die Naturdeutung, der Sexualtrieb die Erfüllung typischer Sexualwünsche, und in dem bunten Kleid, das diesen Stoff des Mythus phantastisch umhüllt, findet das Verlangen nach angemessener Ausfüllung des Bewußtseins immer erneute Nahrung. Diese Ausdrucksweise verzichtet auf den oben angedeuteten Versuch der Reduzierung der Triebe auf den Sexualtrieb, der hier so weit gefaßt werden müßte, daß die Einzelheiten der Untersuchung verschwimmen würden. Auch glauben wir das für unseren Zusammenhang wesentliche Charakteristikum dieses Triebes in seiner relativen Unvergleichbarkeit zu erkennen, die darin besteht, daß er viel triebhafter, teils durch Natur, teils durch die inzestuöse Wahl seiner Objekte und dem Bewußtsein entrückter ist als der Selbsterhaltungstrieb. Aber eben jene Eigenschaft ist es nun im Verlauf der Entwicklung des Mythus, die seine Bedeutung immer mehr anwachsen läßt. Jene Stauung ist die Ursache, daß er in dem Bestreben, ans Licht des Bewußtseins zu gelangen — höchste Lust zugleich und auch der Anfang seines Abschwellens — die viel bewußteren Produkte des Triebes der anderen Instanz, der Selbsterhaltung, mehr und mehr durchdringt und in ihrer Gestaltung beeinflußt. Der Mythus wird so in steigendem Maße zu einer Palästra sexueller Wünsche; die eine seiner Komponenten, die naturmythische, schwindet dahin und aus der sub specie sexualitatis gebildeten Naturdeutung entwickelt sich ein Mythus menschlicher Leidenschaft. Soviel zur Theorie des Mythus, vielleicht zu abstrakt und gedrängt, aber in wenig Worten ein Programm enthaltend, zu dessen Ausführung die nachfolgende Analyse des Titanen-Motivs einen Beitrag von paradigmatischer Bedeutung zu liefern beabsichtigt.

Bei der Vorführung des Materials kann es nicht meine Absicht sein, in der Reihenfolge der aufzuzählenden Mythen etwas über ihre historische Entstehung, Übertragung, Wanderung präjudizieren zu wollen. Die Anordnung wird vielmehr vom praktischen Gesichtspunkt eingerichtet sein, in der Weise, daß sie dem Leser soviel Einsicht in das Wesentliche des Stoffes übermittelt, als es durch die bloße Wiedergabe desselben möglich ist. Wir verzichten also im voraus auf jeden Versuch, die äußere Geschichte und die Verwandtschaft der Mythen zu zeichnen. Unsere Absicht geht auf die Klarlegung der inneren gedanklichen Entwicklung. Ich will darum mit einem für unser Genus typischen Beispiel beginnen, das uns die Orientierung für alle folgenden, bald einfacheren, bald verwickelteren Gebilde vermitteln soll.

In der polynesischen Überlieferung findet sich ein nahezu vollkommenes Gleichgewicht zwischen den naturmythischen und psychologischen Faktoren, die nach unseren vorausgegangenen Aus-

einandersetzungen, den ursprünglichen Mythus konstituieren. Diesem Mythus werden sich auf Grund inhaltlicher Beziehungen eine Reihe anderer anschließen, in denen bald der eine, bald der andere Faktor überwiegt. Die griechische Überlieferung wird uns die nahezu vollständige Zurückdrängung des Naturmythischen und die breiteste Entfaltung des Psychologischen erkennen lassen. In ihr erreicht der mythische Gedanke den Höhepunkt seiner Entwicklung. Es werden dann solche Mythen folgen, die ihr Licht erst durch die Analyse vorausgehender erhalten. Ich beginne mit der ein wenig gekürzten Wiedergabe der Erzählung von den Kindern des Himmels und der Erde, die sich im Eingang von George Greys Polynesian mythology (London 1855) findet.

Die Menschen hatten nur ein einziges erstes Elternpaar; sie entsprangen von dem weiten Himmel, der sich über unseren Häupten erstreckt und von der Erde, die unter uns liegt. Finsternis lagerte damals auf dem Himmel und auf der Erde und sie waren noch beide eng aneinander geschlossen, denn man hatte sie noch nicht getrennt, und die Kinder, die sie bekommen hatten, dachten immerfort bei sich nach, was wohl der Unterschied sein möchte zwischen Finsternis und Licht . . . Ermüdet durch die andauernde Dunkelheit, berieten sie sich schließlich untereinander, indem sie sprachen: »Laßt uns nun bestimmen, was wir tun sollen mit Rangi und Papa, ob es besser wäre, sie zu erschlagen oder voneinander zu trennen.« Da sprach Tumatauenga, der stärkste unter den Kindern des Himmels und der Erde: »Gut, wir wollen sie erschlagen.« Hierauf sprach Tanemahuta, der Vater der Wälder und aller Wesen, die sie bewohnen oder aus Bäumen verfertigt werden: »Nein, nicht so; es ist besser, sie zu trennen und den Himmel hoch über uns stehen und die Erde unter unseren Füßen liegen zu lassen. Lassen wir den Himmel uns gleichsam fremd werden, die Erde aber nahe bei uns bleiben, als unsere nährende Mutter.« Die Brüder stimmten alle seinem Vorschlage bei, mit Ausnahme von Tawhiri=ma=tea, dem Vater der Winde und Stürme, und aus Furcht, sein Reich werde von Vernichtung bedroht, betrübte er sich gewaltig bei dem Gedanken, daß seine Eltern getrennt werden sollten. Fünf von den Brüdern stimmten bereitwilligst der Trennung ihrer Eltern bei, nur einer wollte sich nicht anschließen . . . Doch schließlich einigte man sich und siehe, Rongo=ma=tane, der Gott und Vater der Kulturpflanzen, erhebt sich, auf daß er trennen möge den Himmel und die Erde; er strengt sich an, doch bringt er sie nicht auseinander. Siehe, es erhebt sich hierauf Tanga=roa, der Gott und Vater der Fische und Reptilien, auf daß er trennen möge Himmel und Erde; auch er strengt sich an, aber er bringt sie nicht auseinander. Siehe, es erhebt sich hierauf Haumia=tikitiki, der Gott und Vater der menschlichen Nahrungsmittel, die ohne Pflege aufwachsen, und strengt sich an, aber ohne Erfolg. Siehe, es erhebt sich dann Tumatauenga, der Gott und Vater der kraftvollen menschlichen

Wesen, er strengt sich an, doch auch er hat Mißerfolg bei seinen Bemühungen. Langsam erhebt sich schließlich Tanemahuta, der Gott und Vater der Wälder, der Vögel und Insekten, und ringt mit seinen Eltern; umsonst bemüht er sich, sie mit seinen Händen und Armen auseinander zu bringen. Siehe, jetzt hält er inne: sein Haupt ist jetzt fest aufgesetzt auf seiner Mutter, der Erde, seine Füße hebt er empor und stützt sie gegen seinen Vater, den Himmel, seinen Rücken und seine Lenden spannt er an mit gewaltiger Kraftentfaltung. Jetzt sind getrennt Rangi und Papa und mit Schreien und Wehklagen kreischen sie laut: »Warum schlagt ihr eure Eltern so? Warum begeht ihr ein so schreckliches Verbrechen, uns zu schlagen, eure Eltern zu trennen?« Aber Tanemahuta hört nicht auf, er beachtet nicht ihr Gekreische und Schreien, weit, weit unter sich drückt er die Erde hinab, weit, weit über sich stößt er den Himmel hinauf. — Tawhiri-ma-tea stürzte zurecht herbei, um seine Brüder Rongo-ma-tane und Haumia-tikitiki anzugreifen, die Götter und Erzeuger der kultivierten und wildwachsenden Nahrungspflanzen; doch Papa (die Erde), um diese für ihre anderen Kinder zu erhalten, nahm sie zu sich und verbarg sie an einem sicheren Ort und so gut waren diese ihre Kinder von ihrer Mutter, der Erde, versteckt, daß Tawhiri-ma-tea umsonst nach ihnen suchte. — Es folgt nun eine von guter Naturbeobachtung zeugende Schilderung des Kampfes, den der Windgott gegen seine Brüder führt, in dessen Verlauf sich diese entzweien und voneinander getrennt werden, indem die Vögel sich in die Wälder flüchten, die Reptilien sich in die Erde verkriechen, die Amphibien und Fische ins Wasser flüchten. Die Erzählung schließt mit folgenden Worten: Bis zu dieser Zeit ist der weite Himmel noch immer getrennt geblieben von seiner Gattin, der Erde, doch ihre gegenseitige Liebe dauert noch fort, die weichen, warmen Seufzer ihres liebenden Busens steigen noch immer zu ihm empor und erheben sich von den bewaldeten Bergen und Tälern und die Menschen nennen sie Nebel; und der weite Himmel, wenn er die langen Nächte hindurch die Trennung von seiner Geliebten beweint, läßt zahllose Tränen auf ihren Busen herabfallen und die Menschen sehen sie und heißen sie Tautropfen.

Eine Variante dieses Berichts scheint Taylor, New Zealand (p. 119) zu bieten: statt des bloßen Zurückdrängens findet sich hier ein Abtrennen der Sehnen, welche Himmel und Erde verbinden, was wohl auf Entmannung zu deuten ist. Die Schamteile des Himmels fallen dabei zur Erde und werden zu Bimsstein. — W. W. Gill, Myths and songs of the South-Pacific (p. 59) führt die auf Mangaia heimische Anschauung an, wonach der Gott Ru den als blaues Steingewölbe gedachten Himmel emporstößt und ihn noch jetzt als Himmelsträger in dieser Stellung erhält. — Auf Samoa sind es Pflanzen, die den Himmel empordrücken, nach George Turner, Nineteen years in Polynesia

(p. 245). — Auf den Gilbertinseln hat der Gott Rigi den Himmel emporgehoben, um den Menschen und Tieren Existenzmöglichkeit zu verschaffen (Leo Frobenius, Weltanschauung der Naturvölker, p. 360). — Nach der Mythe der Wamba war das Firmament einst der Erde viel näher, bis die Sonne einem Baume zu nahe kam (Frobenius, ibid., p. 355). — Nach australischem Mythus ruhte einst der Himmel auf der Erde. Da kam ein Mann mit einem Stocke und schob ihn in die Höhe (ibid., p. 362).

Allen diesen Vorstellungen ist gemeinsam:

1. Erde und Himmel sind die Eltern der Lebewesen.
2. Am Anfang der Dinge liegen sie in geschlechtlicher Vereinigung eng aufeinander.
3. Feindselige Haltung ihrer Kinder gegen sie, zumindesten gegen den Vater, der immer der eigentliche Leidtragende ist.
4. Trennung (Entmannung) durch die Kinder (»Titanen-Motiv«).

Diese Motive sind innerlich zusammengehörig und stützen sich gegenseitig in der Weise, daß wir die ihnen zugrundeliegende naturmythische und psychosexuelle Grundanschauung auch dann postulieren dürfen, wenn das eine oder das andere verkümmert ist.

Wir gehen nach Afrika über und treffen dort auf einen Mythus, der, seltsam genug, in manchem Betracht auffallende Beziehungen mit der Überlieferung des klassischen Altertums aufweist. Es ist der Mythus der Yoruba, eines Negerstammes an der Sklavenküste, unter dem Gesichtspunkt des dem Titanen-Motiv komplementären Inzestmotivs, wie der griechische und ägyptische Mythus, bereits von Rank in dem gleichnamigen Werke (p. 277 ff.) behandelt.

Obatala (Frobenius, l. c., p. 348 ff.), der Gott des weißen Gewandes, ist der Hauptgott der Yoruba. Er ist von Olorun geschaffen; dieser übergab ihm das Firmament und die Welt und zog sich zurück. Er lebt mehr im Sprichwort als in der Anschauung und im Kultus. Er ist zu weit entfernt, zu gleichgiltig, zu groß, um sich um die Menschen zu bekümmern. Obatala führt das Regiment, er hat die Menschen geschaffen und schenkt das Kind der Mutter. Frauen, die sich nach der Mutterschaft sehnen, richten ihr Gebet an ihn. Wir haben hier dasselbe Verhältnis vor uns, wie es im griechischen Mythus zwischen Zeus und dem alten Kronos, oder zwischen Kronos und Uranos besteht. Das soll unten noch klarer werden. Obatala ist vermählt mit Odudua, der Göttin der Liebe, die mit Olorun gleichaltrig ist. Das deutet vielleicht darauf hin, daß sie Oloruns Schwester oder Gattin und darum in Wahrheit Obatalas Mutter ist. Dann würde Oloruns Verzicht nicht als ein freiwilliger anzusehen, sondern das titanische Motiv der Überwältigung durch seinen Sohn, das wir ja schon kennen, anzunehmen sein. — Obatala und Odudua sind am Anfang der Welt in der Dunkelheit einer großen Kalebasse eingeschlossen. Odudua begann zu schelten. Im Streit reißt ihr Obatala beide Augen aus.

Die Kalebasse wird getrennt und der Himmel steigt empor. Dies wird in den Tempeln symbolisch durch zwei weiße, untertassenförmige, eng aufeinandergefügte, und so eine abgeflachte Kugel bildende, Kalebassen zur Anschauung gebracht. Die obere repräsentiert das Himmelsgewölbe, die untere, sich diesem am Horizont anschmiegende, die Erde (Frobenius, l. c., p. 350). Ihrer Vereinigung entspringen Aganju (Land) und Yemaja (Wasser); aus deren Geschwister-ehe entsteht Orungan, die Höhe des Himmels. Orungan verliebt sich in seine Mutter und da sie sich weigert, seiner Leidenschaft zu willfahren, verfolgt und vergewaltigt er sie. Yemaja springt gleich darauf wieder auf die Füße und rennt jammernd von dannen. Der Sohn verfolgt sie, um sie zu beschwichtigen und als er sie endlich fast erreicht hat, stürzt sie rittlings zu Boden. Ihr Körper beginnt zu schwellen. Zwei Wasserströme quellen aus ihren Brüsten und ihr Körper zerberstet. Ihrem zerklüfteten Leibe entspringen 15 Götter . . . Rekonstruieren wir den Fall, so werden wir ein einziges Götterpaar zu setzen haben, nämlich den Gott des Himmels und die Göttin der Erde. Der Sohn ist der trennende Gott (Frobenius, Zeitalter des Sonnengotts, I. Bd., p. 268 ff.). Was uns an diesem Mythus auffällt, ist die Stufenfolge der Generationen, der »stammbaumartige Aufbau« der mythischen Personen, die im Gegensatze steht zu der primitiven, »auf einer Ebene sich ausdehnenden« Mythologie der sonstigen Naturvölker. Diese Aufeinanderfolge von Göttergeschlechtern kann verschiedene Ursachen haben. Äußerlicher Art ist die, wenn einem Volk durch fremde Eroberer deren Götter aufgedrängt werden, wodurch zufolge einer Kompromißbildung Altes und Neues nebeneinander zu stehen kommt. Derartiges scheint bei einigen Stämmen Ostafrikas unter dem Einfluß des Mohammedanismus stattgefunden zu haben. Die inhaltlich enge Verbindung, in der die Gestalten unseres Mythus zueinander stehen, scheint diese Annahme auszuschließen und eine andere Möglichkeit nahezulegen, daß diesem Mythus eine relativ hohe Stufe ethisch-religiöser Entwicklung zugrunde liegt, in der Weise, daß die Vielheit der Generationen das Ergebnis eines religionsgeschichtlichen Prozesses ist, der gewisse Göttergestalten, die dem ethischen Bedürfnis nicht mehr genügten, durch andere zu verdrängen suchte. Freilich übersah man es, wie bei diesem Unternehmen die mythenbildende Phantasie wieder im Geheimen von Motiven kommandiert wurde, die mit der Absicht dieser Konstruktion in schroffstem Widerspruch standen. Die Väter und Urväter, die man den ihre Eltern trennenden titanischen Helden entgegensetzte, bekamen unentrinnbar dieselben inzestuösen Züge wie ihre Nachkommen und am Anfang der neugebildeten Generationsreihe steht wieder der Mutter- oder Schwesterinzest, den wir für den »guten« Gott Olorun hier erschlossen haben und bei dem griechischen Uranos wiederfinden werden. Man sieht aber auch hier wieder, wie sehr das »Ethische« am Vordergrund verweilt, im Grunde nicht mehr ist als eine schöne Geste.

In der babylonischen Überlieferung drängt sich zwischen die Welteltern Apsu und Tiamat ihr Sohn Mummu und verbindet sich mit seiner Mutter (nach Winckler, Die babylonische Geisteskultur, p. 92). Ferner findet sich bei dem byzantinischen Kirchenschriftsteller Synkellos, p. 28 B (= FHG. II, p. 491) eine durch Vermittlung des Alexander Polyhistor (1. Jahrhundert v. Chr.) auf den babylonischen Tempelschreiber Berosos zurückgehende Kosmogonie, die eine von der eben erwähnten abweichende Fassung aufweist, im übrigen aber speziell für das Titanen-Motiv von Bedeutung ist. Es ist dort die Rede von einem Urwesen weiblichen Geschlechts, Thalatth oder Homoroka, das an Stelle der ursprünglichen Vereinigung von Himmel und Erde zu stehen kommt. »Kap. 5: Als das Ganze so geordnet dastand, sei Bel hervorgekommen, habe das Weib in der Mitte gespalten, aus ihrer einen Hälfte die Erde, aus der anderen den Himmel gemacht und habe die Lebewesen in ihr vernichtet . . . Kap. 6: Bel, den man mit Zeus identifiziert, zerteilte die Finsternis, trennte Himmel und Erde und ordnete die Welt. Die Lebewesen aber, die der Gewalt des Lichts nicht gewachsen waren, gingen zugrunde. Als Bel sah, wie die Erde verlassen dalag und dabei doch Früchte hervorbrachte, befahl er einem der Götter, ihm den Kopf abzuschlagen und mit dem strömenden Blut befruchtete er die Erde und bildete Menschen und Tiere, die die Luft ertragen konnten, auch machte Bel die Sterne, Sonne, Mond und die fünf Planeten.« Das Blut ist hier wie so oft jedenfalls = Sperma; mit der Entmannung des Uranos stellt die Erzählung zusammen O. Gruppe[1], der Unterschied bestehe nur darin, »daß bei Berosos die Verstümmelung des Gottes auf einem freiwilligen Entschluß beruht, während nach der griechischen Version sich Uranos vergebens gegen sein Schicksal sträubt«. Übrigens ist dieses Abschlagen des »Hauptes« unschwer als Verlegung nach oben deutbar, die Freiwilligkeit der Tat als Abschwächung der »titanischen« Handlung zu betrachten (gleich dem Entschluß des ägyptischen Ra; vgl. unten p. 46). Bel wäre demgemäß selbst das Opfer eines titanischen Angriffs geworden (Vergeltung) oder es wäre das Abschlagen des »Hauptes« in Parallele zu stellen mit der Selbstentmannung des Attis als Strafe für den wirklichen oder beabsichtigten Mutterinzest (vgl. die »Blendung« des Ödipus). Natürlich schließen sich diese Möglichkeiten nicht aus und wir hätten in der Überdeterminierung eine Folge der Verdichtungsarbeit des Mythus zu erblicken, wie sie uns aus dem Traumleben ganz geläufig ist[2]. Was den erwähnten Mutterinzest betrifft, so scheint Bel tatsächlich der Sohn des weiblichen Urwesens zu sein, denn im griechischen Text steht ἐπανελθόντα,

[1] Die griechischen Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zum Orient, I. Bd., p. 589.

[2] Der geschilderte Vorgang des Kopfabschlagens wäre übrigens unseres Erachtens naturmythologisch dahin zu deuten, daß Bel die Sonne ist, die sich während des befruchtenden Regens hinter den Wolken verbirgt.

von unten heraufgekommen, wobei wohl an eine Art Erdgeburt
zu denken ist (Sonnenaufgang?). Er zerschneidet das Weib
(nach der zweiten Version in Kap. 6 die Finsternis) in der Mitte;
hier kreuzen sich zwei Motive, die infantil=sadistische Geburts=
theorie (vgl. Rank, Völkerpsych. Parallelen zu den infantilen Sexual=
theorien. Zentralbl. f. Psychoan., II. Bd., p. 426) und das schon bekannte
titanische Motiv von der Trennung des Himmels und der
Erde, hier in der speziellen Ausprägung, daß die *μία μορφή*, die
eine ungeteilte Urgestalt (Euripides Melanippe, Frg. 484 N²) aus
einem einzigen weiblichen Urwesen besteht, ein Umstand, der eben
das Zusammenfließen der beiden Motive ermöglicht. Diese babylo=
nische Überlieferung scheint mir darum ein ganz besonders hohes
Alter aufzuweisen. Sie weiß noch nichts von einem Vater und
nähert sich darum vielmehr den primitivsten infantilen Theorien.
Durch jenen titanisch=sadistischen Akt entsteht die in Himmel und
Erde geteilte Welt. Die Erinnerung an den polynesischen Mythus
verleitet uns nun, jene Handlung in unserer Erwartung als segen=
bringend für die Lebewesen zu betrachten. Doch das Gegenteil trifft
zu, sie gehen zugrunde und erst eine neue Schöpfung ist erfordert,
um die Welt zu bevölkern. Der Widerspruch ist nur scheinbar.
Man erinnere sich, daß ein hilfreicher Gott immer zwei Seiten hat,
daß insbesondere die Gottheit, die man darum bittet, sie möge die
Geburten ans Licht befördern (vgl. oben Obatala, p. 31 und unten
Kronos, p. 37 ff.), naturgemäß auch als diejenige angesehen werden
mußte, die sie, im Falle, daß sie das Gebet unerhört läßt, im
Dunkel zurückhält oder dem Tode weiht. Da dieser Januscharakter
in der Natur einer Sondergottheit liegt, vermag ich nicht einzusehen,
warum Bels zugleich gute und böse Natur in Chantepie de la
Saussaye's Lehrbuch der Religionsgeschichte, I. Bd., p. 76, als echt
semitisch bezeichnet wird. Es wird viel Unfug mit derlei Etiketten
getrieben. Schließlich mag nicht unerwähnt bleiben, daß die ver=
sengende Kraft des Lichts gerade in dem Mythus eines ursprüng=
lichen Wüstenvolkes in leicht erklärbarer Weise zum Ausdruck
gelangen konnte.

Im hellenischen Pantheon tritt uns das Titanen=Motiv in einer
großen Anzahl von Parallelgestalten entgegen, deren Zusammen=
gehörigkeit freilich nicht immer auf den ersten Blick erkennbar ist.
Denn im griechischen Geiste hat eine übermächtige Phantasie gewaltet,
osgebunden von der Lebensnot, die der Ausbildung des Natur=
mythus ursprünglich zugrunde lag, desto mehr befähigt, die dem
Unbewußten angehörigen affektiven Faktoren des Mythus zu rest=
loser Entfaltung zu bringen. Das für uns älteste Kompendium der
hieher gehörigen Mythen ist die Theogonie des böotischen Dichters
Hesiod, ein Werk von über 1000 Hexametern, etwa 700 v. Chr.
entstanden, keineswegs einheitlich dem Stoffe nach, aber, wie man
sich immer mehr überzeugt hat, von späteren Beimischungen ziemlich
freigeblieben. Das Verhältnis, in dem der Dichter zu seinem Stoffe

steht, ist wesentlich ethischer Natur. Er will die Macht und Herrlichkeit des Zeus verkünden helfen und führt unter diesem Gesichtspunkt den Schatz theogonischer Weisheit seiner gläubigen Zuhörerschaft vor Augen. Nicht im Inhalt, dessen — wirkliche und scheinbare — Widersprüche nachzuweisen zahlreiche Philologengenerationen beschäftigt hat, liegt darum die Einheit des Werks; Hesiod ist kein Fabulierer wie Homer; nicht die Phantasie ist es, die ihn von Bild zu Bild trägt; »die Begründung einer moralischen Weltordnung, das ist der leitende, das Ganze zusammenschließende Gedanke« (E. Bethe). Bei dem Umstand, daß unser Dichter eine lebendige Persönlichkeit von Fleisch und Blut ist, deren eigenste Nöte wir aus seiner zweiten größeren Dichtung, dem Lehrgedicht von den Werken und Tagen, uns vergegenwärtigen können, ist es keine schwierige Sache, den persönlichen Faktor in seiner Darstellung der Mythen nachzuweisen. Um so besser wird dann das allgemein Religionsgeschichtliche und Psychologische zu würdigen sein. Es widerstebt mir, hier Dinge anzuführen, über die sich der gerade nicht informierte Leser aus jeder Geschichte der griechischen Literatur Rat erholen kann, ich weise darum nur darauf hin, daß die Emporhebung des Zeus zur monarchischen Gewalt in der Götterwelt in den Lebenserfahrungen des Dichters insofern begründet ist, als sie der wirklichen Welt einer ausgearteten Aristokratie, unter deren Bedrückungen er und seine Landsleute zu leiden hatten, das tröstende Wunschgebilde einer moralischen Weltordnung unter der Herrschaft eines obersten Gottes gegenüberstellt.

Das Titanen=Motiv erscheint in der Theogonie verbunden mit den eigentlich so genannten Titanen, unter denen Kronos der hervorragendste ist, mit den Kyklopen, den Hekatoncheiren und den Japetiden Atlas und Prometheus.

Aus dem Chaos, dem gähnenden Schlund (makrokosmisches Symbol der vagina) entsteht die Erde (Gaia); diese zeugt ohne Liebesumarmung den gestirnten Himmel (Uranos) und bringt aus der Vereinigung mit ihm (Inzestmotiv) zuerst den Ozean, dann die Titanen hervor, deren Namen lauten wie folgt: Koios, Krios, Hyperion, Japetos, Theia, Rheia, Themis, Mnemosyne, Phoibe, Tethys; nach ihnen wurde als Jüngster geboren der listenreiche Kronos, das gewaltigste unter den Kindern; er faßte Haß gegen seinen blühenden Vater (Theogonie, v. 137 f.). Weiters sind Söhne des Uranos und der Gaia die Kyklopen Brontes, Steropes und Arges (v. 139 bis 146), dem Namen nach Gewitterriesen, und die hundertarmigen Riesen (v. 147 bis 153); es heißt dann weiter in der Theogonie (nach der Übertragung von Peppmüller):

> Alle, welche von Himmel und Erde entsprossen, der Söhne
> Schrecklichste, waren verhaßt von Anfang dem eigenen Vater.
> Jener, sobald nur einer geboren ward, wußt' er sofort auch
> Alle zu bergen — und keinen hervor zum Lichte der Sonne

Ließ er — im Schoße der Erde; es hatte am schmählichen Werke
Uranos Freude; doch drinnen erseufzte die riesige Erde,
Elend bedrängt: und listige Kunst ersann sie voll Klugheit.
Denn von schimmerndem Stahl alsbald eine Waffe bereitend,
Schuf sie die mächtige Sichel und wies sie den teueren Kindern.
Also sprach sie ermunternd, im lieben Gemüte beängstigt:
»Kinder von mir und dem frevelen Vater, wenn ihr gehorchen
Wolltet, dann rächen wir wohl an dem Vater, der euch gezeugt hat,
Kränkung und Schmach, denn zuvor hat er schreckliche Werke ersonnen.«
Sprach's, doch Furcht hielt alle zurück und keiner von ihnen
Sprach ein Wort: da faßte sich Mut der verschlagene Kronos
Und er erwiderte drauf mit Worten der sorglichen Mutter:
»Mutter, ich will es versuchen, das Werk und will es vollenden.
Denn ich kümm're mich nicht um den Vater unsagbaren Namens,
Der uns gezeugt, denn zuvor hat er schreckliche Werke ersonnen.«
Sprach's, hoch freute sich d'rob die riesige Erde im Herzen.
Heimlich barg sie im Hinterhalt ihn: Scharfzähnige Sichel
Gab sie ihm dann in die Hand und lehrte ihn jegliche Arglist.
Nacht herführend erschien darauf Uranos, voll von Verlangen
Hielt er die Erde umfaßt, nach allen Teilen sich dehnend.
Aus dem Versteck sprang darauf sein Sohn, mit der Linken ihn fassend,
Doch mit der Rechten ergriff er die Sichel, die riesige, lange,
Scharf und gezahnt, und mähte die Scham des eigenen Vaters
Eilig ihm ab. Dann warf er sie hinter sich, daß sie nach rückwärts
Flog (V. 154 bis 182).

Nach rückwärts wirft Kronos das Glied, um der Zauberwirkung seines Anblicks zu entgehen (Penis apotropaeus). Es folgt die Schilderung von der Geburt der Aphrodite, die sich im abgeschnittenen, jetzt im Meere schwimmenden Zeugungsglied des Uranos bildet, entsprechend der weiter unten zu würdigenden Anschauung, daß Kinder, die ohne Begattung gezeugt werden, immer das von ihrem Erzeuger verschiedene Geschlecht haben (Zeus — Athene, Hera — Hephaistos). Dann folgen (V. 207 bis 210) vier abgerissene Verse, welche scheinbar die durch die Aphrodite-Episode unterbrochene Darstellung fortsetzen:

Jene, die anderen, aber benannte Titanen der Vater
Uranos, der sie erzeugte, der Mächtige, scheltend die Kinder,
Da sie mit frevelndem Sinne die Hand zu entsetzlichem Werke
Damals erhoben; doch rächen, so sagte er, werd' es die Zukunft.

Wir werden uns mit diesen Versen gleich zu beschäftigen haben.

Daß unser Kronosmythus den oben vorgeführten Überlieferungen an die Seite zu stellen ist und besonders mit dem an die

Spitze gestellten polynesischen Mythus bedeutsame Berührungen zeigt, dürfte selbst solchen Forschern gegenüber, die sich noch bis vor kurzem mit einer Art religiöser Scheu derartigen orientierenden Ausblicken verschlossen haben, nachzuweisen nicht mehr erforderlich sein. Die Vergleichung ist zuerst durchgeführt worden von Andrew Lang in »Custom and myth», später auch in »Myth, ritual and religion«; vgl. auch desselben Autors Artikel »Mythology« in »Encycl. Brit.«, vol. 17, ferner »Roschers Lexikon der Mythologie«, II/1, Artikel Kronos.

Kronos war auch eine Kultgottheit: seiner kosmogonischen Funktion als — s. v. v. — obstetrix naturae tritt aufs glück=lichste zur Seite seine kultische Verbindung mit Eileithyia, die der römischen Lucina entspricht, und mit Aphrodite, wofür die literari=schen Nachweise bei K. Bapp in RLM. II, 1, col. 1475 f., der indes diese eigentlich recht naheliegende Beziehung nicht bemerkt hat; vgl. auch die von O. Gruppe (Griech. Kulte und Mythen, I. Bd., p. 516) in einem anderen Zusammenhang angeführte Stelle aus einer gnostischen Schrift, den peratischen *Προάστειοι* (= Philo=sophumena 16, p. 199, Cr.): *Τὸν Κρόνον οὐδεὶς τῶν ἐν γενέσει καθ=εστεώτων διαφυγεῖν δύναται· πάσῃ γὰρ γενέσει πρὸς τὸ ὑποπεσεῖν τῇ φθορᾷ αἴτιος ἐφέστηκεν ὁ Κρόνος καὶ οὐκ ἂν γένοιτο γένεσις, ἐν ᾗ Κρόνος οὐκ ἐμποδίζῃ.* »Prinzip des Todes ist er aber augen=scheinlich nur deshalb, weil nach der Mystik der Peraten der Tod unmittelbare Folge des Geborenwerdens, ja mit diesem eigentlich identisch ist.« Auch liegt, wie die Vergleichung mit der Stelle aus Berosos (s. oben p. 33) lehrt, die Hervorkehrung der schlimmen Seite seiner Tätigkeit in seiner Natur als Sondergottheit des Kultus. »Apollodor von Athen (bei Macrob., I, 8,5) bezog die Fußbinden des römischen Saturn und ihre Lösung auf Geburt und Entbindung im zehnten Monat. Die Illyrier bringen ihrem Gott Kronos die Pferdeopfer alle neun Jahre, neunjährig ist das große Jahr der Alten und dem Kronos ist das Jahr geweiht.« (RLM. l. c.). — Plutarch Is. et Os. 69, p. 378 E.: *ἐκ Κρόνου καὶ Ἀφροδίτης γεννᾶσθαι πάντα*: aus Kronos und Aphrodite werde alles erzeugt. Kronos wurde schon von den Alten mit dem semitischen Moloch identifiziert. Die Anhaltspunkte dazu fanden sich teils im Mythus, teils im Kultus. Was den ersteren anlangt, so ist auf die wiederum durch Hesiod aufbewahrte Überlieferung hinzuweisen, daß Kronos, dem geweissagt wurde, daß seine Kinder ihn der Herrschaft berauben würden, wie er es dem Uranos getan, dieselben, sobald sie aus dem Mutterleib kamen, verschlang:

> Diese verschlang nun Kronos, der starke, sowie nur ein jeder
> Aus dem gesegnetem Schoß zu den Knien der Mutter gelangte[1].

[1] Theog., v. 459 f; Peppmüllers unrichtige Übersetzung von Vers 460 habe ich geändert.

Rheia bringt dann auf Rat des Uranos und der Gaia ihren jüngsten Sproß nach Kreta und gibt dem Kronos einen Stein zu verschlingen. Zeus wächst dort auf und bereitet das Werk der Rache.

Das Kinderverschlingen des Kronos betrachte ich als Kultlegende oder ätiologischen Mythus. Rank[1] sieht darin einen Geburtsmythus (Umkehrung!) und stellt die Erzählung zu den deutschen Märchen vom Rotkäppchen und vom Wolf und den sieben jungen Geißlein; diese beiden Märchen sind nun wieder nach Frobenius' Nachweis (Zeitalter des Sonnengottes, I. Bd., 1. Kap.: Der Sonnengott im Fischbauch) Varianten der Walfischmythen, in denen das Landtier, der Wolf, wie öfter in der germanischen Überlieferung, für den Fisch steht. Die Walfischmythen sind aber, wie die Psychanalyse nachweist, samt und sonders ihrem latenten Inhalt nach Geburtsmythen, manifester Weise jedoch Astralmythen. Der Walfisch ist das Symbol des Mutterleibes, das Herzabschneiden im Innern des Fisches symbolisiert die intrauterinale Ernährung, das Ausspeien die Geburt, die auf die Hitze im Walfischkörper zurückgeführte Tatsache des Haarausfalles ist ein deutlicher Hinweis auf die Kahlheit, wie im Märchen vom Rotkäppchen die Atemlosigkeit der Großmutter auf die Asphyxie des Neugeborenen (vgl. Rank, l. c.). Dem Verschlingen durch den Walfisch wohnt eine doppelte Bedeutung inne. Von geringerer Wichtigkeit ist die kindliche Annahme, daß das Neugeborene dort irgendwie hineingekommen sein muß, wo es herauskommt; vielmehr scheint eine Reihe von Zügen darauf hinzudeuten, daß wir es dabei mit einer Inzestphantasie zu tun haben. Erstens wird der Held keineswegs immer wider Willen von dem Untier verschlungen, er stürzt sich auch freiwillig hinein (vgl. Frobenius, p. 83, 84, 85, 87, 92, 93, auch 67 ff. in der Legende von Maui, der seiner Ahnin in den Leib kriecht und dabei den Tod findet); auch wird der Held in der Mehrzahl der Fälle von dem Tier nicht feindlich behandelt, sondern erhält die Erlaubnis, sich von dem Fleisch desselben zu nähren (vgl. l. c., p. 81: Ihr könnt von meinem Fleische essen, aber hütet euch, meinen Magen zu verletzen, denn sonst müßt ihr sterben; ebenso p. 83: Ich habe viel Fleisch . . . Nehmt nur, soviel ihr wollt, aber schneidet meine Kehle nicht durch, denn sonst müßt ihr sterben). In einer Mythe der Eskimo (p. 85) bittet der Rabe den Walfisch, das Maul zu öffnen; im Innern desselben findet er ein schönes, von einer Lampe erleuchtetes Zimmer, in dem ihn ein schönes junges Mädchen empfängt. Man sieht, die Geschichte ist gar nicht so schlimm wie sie aussieht und nach der unbewußten Tendenz des Mythus soll sie es auch nicht sein, wenn wir sie an der Hand ihrer sehr eindeutigen Symbolik als Inzestphantasie erklären (vgl. Stekel, Zur Symbolik der Mutterleibsphantasie, Zentralbl. f. Psychoan., I. Bd., p. 102). Interessant ist es, daß in den Verschlingungsmythen, die eine rein menschliche

[1] Völkerpsych. Parallelen etc., Zentralbl. f. Psychoan., II. Bd., p. 427.

Form angenommen haben, die Zensur in anderer Weise gewaltet hat, indem sie den gutmütigen Walfisch durch die menschenfresserische Mutter ersetzt, die ihren eigenen Kindern nachstellt, wie in der Sage der Zulu (bei Frobenius, p. 110); auch unser gutes altes Märchen von Hänsel und Gretel muß hieher gestellt werden.

Die Verbindung dieses ersten, eine Inzestphantasie enthaltenden Teiles der Walfischmythen, mit dem zweiten, der die eigentliche Geburtsphantasie enthält, geschieht in den meisten Mythen in der Weise, daß die im Bauche des Fisches befindlichen Gäste das Verbot ihres Wirtes übertreten und sich solange Fleisch herunterschneiden, bis das Tier zugrundegeht; dann kommen sie wieder ans Licht (Geburt), meistens in der Weise, daß das Tier ans Land treibt und dort aufgeschnitten wird (infantil-sadistische Vorstellung; vgl. oben p. 34). In der Zulumythe begegnet die Menschenfresserin, nachdem sie ihre Kinder eingeholt und verschlungen hat, auf dem Rückweg einem Vogel, der immer größer wird, schließlich so groß wie ein Haus. Er nimmt ihr die Axt weg, schlägt ihr Arme und Beine ab und reißt ihren Leib auf. In einem anderen Mythus (l. c., p. 109) wird der Held zu deutsch »Kleinrotleib« genannt. Falls es jemand vorzieht, diesen Ausdruck auf die auf- und untergehende Sonne zu beziehen, die indes erfahrungsgemäß beim Auf- und Untergang größer erscheint als untertags, so weisen wir darauf hin, daß die neugeborenen Kinder aller Rassen von rötlicher Hautfarbe sind und daß auch das Prädikat klein auf sie unbestrittene Anwendung finden dürfte.

Auch Kronos, zu dem wir uns jetzt nach diesem längeren Exkurs zurückwenden wollen, verschlingt seine Kinder, bekommt statt des letzten einen Stein, ganz wie dem Wolf des deutschen Märchens Steine in den entleerten Wanst genäht werden; auch er muß sie schließlich wieder ausspeien. Es erhebt sich nun die Frage, ob dieses Motiv hier als ursprünglich anzunehmen ist, was ich glaube verneinen zu müssen. Erstens fehlt hier offenbar die den anderen Verschlingungsmythen eigene inzestuöse Tendenz, da die Kinder von dem Vater verschlungen werden; einen zweiten Grund gibt uns folgende Überlegung an die Hand, die erweisen wird, daß hier das Verschlingungsmotiv an die Gestalt des Kronos angeheftet wurde, um einen kultlichen Brauch zu erklären. Dem Kronos wurden nämlich in den ältesten Zeiten Kinderopfer gebracht, wofür wir die Beweise nicht bloß in der lebendigen Erinnerung der Griechen der historischen Zeit erblicken dürfen, die ihn mit dem phönizischen Moloch identifizierten, wir besitzen vielmehr Zeugnisse dafür, daß sich Spuren dieser Kinderopfer noch bis in die spätesten Zeiten des Griechentums erhalten haben. Mannhardt (Antike Wald- und Feldkulte, p. 336 ff.) berichtet von solchen Kinderopfern in Lykaia in Arkadien, die dem Kronos dargebracht wurden, um Mißwachs abzuwenden. Er bezeichnet zusammenfassend (p. 340) als den wahrscheinlichen Sachverhalt folgendes: »Alle neun

oder zehn Jahre fand an der Sommersonnenwende von Seite eines bestimmten Geschlechts ‹der Anthier› in dem für gewöhnlich und für jeden anderen unnahbaren Hain des Zeus, allein oder mit anderen Opfern vermischt, das wirkliche oder symbolische Opfer eines Kindes statt. Die Vermutung, daß das Fest zur Zeit der Sonnenwende stattfand, mithin ein Gottesdienst war, welcher wahrscheinlich gleich den anderswo entzündeten Mittsommerfeuern den Zweck hatte, Seuche und Mißwachs fernzuhalten und das Gedeihen der Pflanzen zu fördern, wird verstärkt durch den in denselben Ideenkreis fallenden Regenzauber an der Quelle Hagno.« Folgt die Beschreibung des Regenzaubers, der durch Eintauchen eines Zweiges in das Wasser der Quelle vorgenommen wurde. Das Opfer wurde im Hain des Zeus dargebracht, ist aber, wie Mannhardt ‹p. 346› ausführt, an Stelle der verdrängten El=Kronos=Kinderopfer getreten. Sein angegebener Zweck, Seuche und Mißwachs fernzuhalten und das Gedeihen der Pflanzen zu fördern, läßt uns mit einem Male einen Blick tun in die naturmythische Bedeutung des Kronos, die in der griechischen literarischen Überlieferung nahezu unerkennbar geworden ist, im Kult aber, wie so oft, sich mit Zähigkeit erhalten hat. Erinnern wir uns, daß es Vegetationsgötter sind, die sich im polynesischen Mythus zur Zurückdrängung des Himmels vereinigen und daß ihren Parallelgestalten im griechischen Mythus, den Titanen mit Kronos an der Spitze, dieselbe Tat zugeschrieben wurde. Nur lehrte uns der griechische Mythus nichts darüber, ob wir auch in den Titanen Vegetationsgötter zu erblicken haben; erst das arkadische Opfer gibt uns darüber Aufschluß. Die Titanen müssen demgemäß als schützende Dämonen des vegetativen und animalischen Lebens betrachtet werden. Sie erzwingen sich durch die Beseitigung des Uranos Licht und Leben und werden darum sinngemäß im Kult angerufen, um das Gedeihen der Pflanzen zu befördern. Da ferner der Parallelismus zwischen den Früchten der Erde und den Geburten der Menschen der griechischen Volksanschauung wie auch der anderer Völker ‹vgl. Deuteron, 6,13› ganz vertraut ist ‹vgl. Soph. K. Öd. 25 ff., 268 ff. und im allgemeinen Dieterich, Mutter Erde, p. 46 ff.›, so ist es ganz folgerichtig, wenn Kronos sowohl als Gott des Ackerbaues, wie auch als Geburtsgott ‹s. oben, p. 37 ff.› angerufen und durch Opfer verehrt wurde. Wie er die im Schoße der Erde eingeschlossenen Geburten ans Tageslicht schafft, so rufen ihn die Frauen in ihrer schweren Stunde, auch den Früchten ihres Leibes gnädig ans Licht zu helfen. Daß ihm dafür gerade Kinder geopfert wurden, bedarf ebensowenig einer weiteren Erklärung als die neunjährige Periode des illyrischen Roßopfers und des arkadischen Opfers zu Lykaia. Nun besitzen wir aus dem Altertum einige Schilderungen des Molochopfers, die in RLM. II. 1, 1501 in folgender Weise zusammengefaßt werden: »Eine eherne Figur, die man sich als kolossal denken muß, stand oder saß also gänzlich in der Grube, höchstens mit dem Kopf hervorragend, indem die schräg empor und

vorwärts gestreckten Arme mit den Enden den Erdboden berührten, zwischen und unter ihnen aber das Feuer loderte, sei es daß sich dafür in der Grube eine besondere Vorrichtung befand, oder der unsichtbare und plastisch wohl gar nicht ausgeführte Unterkörper in den feurigen Ofen überging.« Ähnlich wie dieser Moloch hat wohl auch der von den Griechen selbst mit ihm identifizierte Kronos ursprünglich sein Opfer empfangen, was dann zur Veranlassung wurde, auf ihn in ätiologischer Absicht die Verschlingungsmythe zu übertragen. Einen Anhalt hatte man bei diesem Vorgang darin, daß der zweite Teil dieses Mythus zur Eigenschaft des Kronos als Geburtsgott zusammenstimmte, während die, wie oben ausgeführt, inzestuöse Bedeutung seines ersten Teiles ihren Sinn bei dieser späten Übertragung vollständig eingebüßt hat. Also kurz zusammengefaßt: dem Kronos-Moloch werden Kinder geopfert, damit er die Geburten der Menschen und der Felder befördere; dazu ist er berufen, weil er es war, der am Anbeginn der Dinge den Lebewesen durch die titanische Tat zum Lichte verholfen hat. Als gnädig-ungnädiger Helfer fordert er aber seinen bestimmten Opfertribut, den man ihm in Gestalt von Kindern darbringt, die in das Innere seines ehernen Abbildes versenkt werden. Die letztere Sitte ist dann der Grund, daß auf ihn das Verschlingungsmotiv übertragen wird. Kronos verschlingt unsere Kinder; er hat auch seine eigenen verschlungen.

An Kronos reiht sich Atlas an. Seine Funktion als Himmelsträger stellt ihn in unmittelbare Nähe zu dem Gott, der den Himmel weggerückt hat. Seine Parallele hat er in dem schon erwähnten Gott Ru des Mangastammes (siehe oben, p. 30). Auch Tantalos gehört hieher (vgl. M. Mayer, Die Giganten und Titanen, p. 88 f), wegen des Steines über seinem Haupte, den man für die Sonne hält. Diese heißt nämlich im Kretischen τάλως (vgl. Τάνταλος).

Atlas ist neben Menoitios, Prometheus und Epimetheus Sohn des Titanen Japetos. Die Darstellung, die Hesiod von diesen Titanensprossen gibt, wird im zweiten Teil der Arbeit ihre Würdigung finden. Von Menoitios erfahren wir lediglich, daß ihn Zeus in den Tartaros gestürzt hat, »wegen seines Frevelmutes und seiner unbändigen Kraft«. Von Atlas heißt es: »Atlas steht an den Enden der Erde, bei den hellstimmigen Hesperiden, und hält den breiten Himmel unter mächtigem Zwange mit dem Haupt und den unermüdlichen Händen; denn dieses Los hat ihm zugeteilt der Rat ersinnende Zeus« (v. 517 bis 520). Auf dieselbe kategorische Weise ist Prometheus durch Zeus verurteilt worden. Er band den Überklugen an eine Säule mit schmerzlichen Fesseln und sandte einen Adler, der an der unsterblichen Leber fraß; doch diese wuchs immer wieder des Nachts nach, so viel auch der fittichspannende Vogel tagsüber wegfraß (v. 521 bis 525). Die Gründe folgen erst v. 535 ff.: 1. Die Opferteilung von Mekone. Bei dieser übervorteilt Prometheus die Götter

zugunsten der Menschen, indem er durch Trug den Zeus verleitet, sich die schlechteren Stücke zu nehmen. Die Erzählung ist ein ätiologischer Mythus und soll erklären, wieso es kommt, daß bei den Opfern das Fett und die Knochen den Göttern dargebracht werden, während das Fleisch von den Menschen genossen wird. Diese Übervorteilung wird von Zeus bezeichnenderweise nicht an Prometheus, sondern an den Menschen gerächt, indem er den Eschen die Kraft des Feuers entzieht (v. 563; der folgende Vers ist meines Erachtens zu tilgen). 2. Der Feuerraub. Prometheus entwendet es in einem gehöhlten Narthexrohr. Nochmals ergrimmt Zeus, bestraft aber diese Übeltat wie zuvor wieder an den Menschen, und zwar, wie der ungalante Böotier behauptet, durch die Erschaffung des Weibes (571 bis 612)[1]. Aber auch Prometheus wird diesmal bestraft und zwar in der schon oben geschilderten Weise, worauf jetzt v. 612ff. zurückweist. Diese ganze Schilderung des Schicksals der Japetossöhne ist höchst bemerkenswert. Man beachte, um zu einem richtigen Verständnis dieses Teiles der Hesiodischen Titanenmythologie zu gelangen, daß die Frevelhaftigkeit, in der diese Gestalten vom Dichter gezeichnet werden, nur der Darstellung angehört und in ihren für die Menschheit segensvollen Taten gar nicht begründet ist. Die Würdigung dieser Erscheinung müssen wir uns für später aufsparen.

Die Drohungen, die der entmannte Uranos gegen seine Kinder ausgestoßen hatte, gehen durch seinen Enkel Zeus in Erfüllung. Das geschieht im sogenannten Titanenkampf. Der Verschlingung durch Kronos entronnen und mit großer Schnelligkeit herangewachsen (Theog. v. 492f.), bereitet er sich zum Kampf gegen seinen Vater. Zu diesem Ende gewinnt er zu seinen Geschwistern, die Kronos wieder hatte ausspeien müssen, als Bundesgenossen die Hekatoncheiren hinzu, Söhne des Uranos und der Gaia, die dieser gleich nach ihrer Geburt aus Furcht vor ihrer Kraft in die Tiefen der Erde verbannt hatte (v. 146ff.), ohne daß nach der Tat des Kronos ihre Befreiung erfolgt wäre. Diese schrecklichen Gestalten, Nebenfiguren zu den Titanen, deren Brüder sie sind, Kottos, Briareos und Gyes genannt, sollten ihrer Natur nach auf Seite der Gegner des Himmelsgottes stehen, mag dieser nun Uranos oder Zeus heißen. Man hat es darum dem Hesiod als Schiefheit vermerkt, daß er sie zu Bundesgenossen des letzteren macht und verweist auf die kyklische Titanomachie, in der sie auf Seite der Aufrührer stehen (vgl. RLM. II, 1, col. 1454f.). Ein glücklicher Zufall hat es nämlich gewollt, daß uns von dem Inhalt dieses verloren gegangenen Epos der einzige Punkt, der uns hier interessiert, durch eine Nachricht der Schol. Laur. ad Apoll. Rhod. I, 1165 erhalten blieb. Dort lesen wir (= Epic. Graec. Frgg. coll.

[1] Was es mit dem πίϑος (der Tonne) der Pandora, des ersten Weibes, auf sich hat, dürfte wohl jedem Psychanalytiker klar sein; das Deutsche spricht in ahnendem Verstehen von der Büchse der Pandora.

Kinkel, p. 6): *Εὔμηλος δὲ ἐν τῇ Τιτανομαχία τόν Αἰγαίωνα Γῆς καὶ Πόντου φησὶ παῖδα, κατοικοῦντα δὲ ἐν τῇ θαλάσσῃ τοῖς Τιτᾶσι συμμαχεῖν*, zu deutsch: »Eumelos macht in seiner Titanomachie den Aigaion (anderer Name für Briareos) zum Sohn der Gaia und des Pontos und läßt ihn im Meere wohnen und auf der Seite der Titanen kämpfen.« Wenn diese Hekatoncheiren mit Aigaion-Briareos an der Spitze jetzt bei Hesiod gegen die ihnen nach Geburt und Schicksalen nahestehenden Titanen kämpfen, so ist diese Tatsache jedenfalls der Untersuchung wert; die wissenschaftliche Methode erfordert es jedoch, zuvor alle Erklärungsmöglichkeiten zu erwägen, ehe man sie für eine sinnwidrige Verschiebung erklärt. Es zeigt sich nämlich, wie so oft, daß die berannte Einzelheit mit vielen anderen in sehr feiner Weise zusammenhängt. Erstens herrscht zwischen den beiden Geschlechtern der Titanen und Hekatoncheiren nach der Hesiodischen Darstellung tatsächlich ein viel älterer Zwiespalt, der darin zum Ausdruck kommt, daß die letzteren nach der Entmannung des Uranos nicht aus ihrer Gefangenschaft erlöst werden. Wir dürfen hier wohl das Motiv des Bruderzwistes als wirkend annehmen. Dieser Gegensatz der Hekatoncheiren zu den Titanen ermöglicht es dem Zeus, sie zu Bundesgenossen zu gewinnen, da er gegen die Titanen, seine Feinde und ihre, zu Felde zieht. Man achte aber wohl darauf, daß dies nicht die ursprüngliche Fassung der Sage ist, die uns durch die oben zitierte Notiz aus dem Inhalt der kyklischen Titanomachie erhalten ist, sondern eine von der späteren Zeit, meinetwegen von Hesiod selbst eingeführte Neuerung, deren Tendenz wir dem allgemeinen Charakter der religiösen Weltanschauung Hesiods gemäß dahin ausdrücken dürfen, daß durch eine derartige Umkehr der Gesinnung im Lager der Feinde des Himmelsgottes die versöhnende Kraft des Zeus ins hellste Licht gestellt wird. Das von uns erschlossene Motiv des Bruderzwistes liefert die äußere Bedingung für dieses Zusammenschließen. Indes wird sich der eigentlichste, tiefste psychologische Grund, der die Hesiodische Darstellung endgiltig rechtfertigen soll, erst aus dem Zusammenhang des zweiten Teiles entwickeln lassen.

Die Gewinnung der Hekatoncheiren bedeutet die entscheidende Wendung des zehnjährigen Kampfes, den die Olympier mit den Titanen führen. Der Himmelsgott Zeus gewinnt den Sieg und verbannt die Titanen in die unterirdischen Tiefen, die ihr Aufenthaltsort gewesen waren, ehe Kronos die Hand gegen seinen Vater erhob.

Als eine Nebenform der Titanensage ist die Erzählung von dem riesenhaften Brüderpaar der Aloaden anzusehen, die zuerst im Unterweltsbuch der Odyssee erscheint (11, 305 bis 320): Hierauf sah ich Iphimedeia, die Gattin des Aloeus, welche vorgab, sie habe in Poseidons Armen geruht; und sie gebar zwei Kinder, denen kein langes Leben beschieden war, den gottgleichen Otos und den weitberühmten Ephialtes. Sie waren die größten, die je die nahrungsprossende Erde hervorgebracht hat, und weitaus die schönsten

nach dem herrlichen Orion. Schon mit neun Jahren maßen sie neun Fäuste in der Breite und ihre Länge betrug neun Ellen. Und sie drohten sogar den Unsterblichen, das Getümmel des stürmischen Kampfes in den Olymp hineinzutragen, den Ossa wollten sie auf den Olymp setzen, auf den Ossa jedoch den blätterschüttelnden Pelion, damit der Himmel ersteigbar sei. Und sie hätten es auch ausgeführt, wenn sie zur Vollkraft der Jugend gelangt wären, doch es streckte sie nieder der Sohn des Zeus, den die schönhaarige Leto geboren, ehe ihnen die Milchhaare sproßten und mit Flaum die Kinnbacken bedeckten. — Außer der bedeutungsvollen Wiederholung der Zahl 9, die wir bereits im Kronosmythus getroffen haben, von den neun Monaten des Intrauterinallebens hergenommen und immer in Verbindung mit Geburt und schnellem Aufwachsen,[1] bemerken wir, daß hier das titanische Motiv des Himmelstürmens in großer Klarheit ausgeprägt ist. Das war, wie weiter unten gezeigt werden soll, auch die Ursache, daß an dieser Version zuerst der Versuch der Vergleichung mit außergriechischen, das Titanen-Motiv enthaltenden Überlieferungen vorgenommen wurde ⟨S. u. p. 49 f.⟩.[2]

[1] »Das Problem der Zeit ist das tragische Problem des Kindes« ⟨Stekel, Die Beziehungen des Neurotikers zur Zeit. Zbl. f. Psychoan., II. Bd., p. 248 f.⟩; es weiß, daß es seine Eltern nie erreichen kann, sein sehnlichster Wunsch ist, groß zu werden wie diese. Dieser Wunsch tritt im Mythus zutage, indem der Held mit wunderbarer Schnelligkeit aufwächst. So Zeus nach Hesiod ⟨Theog. 492⟩ Hermes nach dem gleichnamigen homerischen Hymnus und dem Fragment der Ἰχνευται, in der durchsichtigsten Symbolik aber in unserem Aloaden-Mythus. Auf überraschende Weise löst den schweren Knoten der indische Mythus, wenn er berichtet, Indra habe sich Vater und Mutter aus seinem eigenen Leibe geschaffen ⟨vgl. Macdonald, Vedic mythology, p. 12⟩. Siehe auch Rank, Geb. d. Helden, p. 70, 2.

[2] Die Etymologie des Wortes Τιτανες ist im Dunkeln; die Vermutungen sind zahlreich. Vgl. O. Gruppe, Griech. Mythologie und Religionsgesch., p. 411, 8 und 1286. Aus dem Altertum stammen Ableitungen, wie die hesiodische ⟨Theog. 210⟩, die das Wort erklärt als τίσαντες τὸν πατέρα ⟨Bestrafer ihres Vaters⟩, oder es mit τιταίνειν ⟨spannen, anspannen⟩ in Verbindung bringt, was wohl auf ihre kosmogonische Funktion im Hinwegdrücken des Himmels zurückweist ⟨vgl. den polynesischen Mythus⟩. Mehr Gewähr haben die Angaben bei Nikander, Frg. 4, wo die Titanen als πριαπώδεις θεοί erklärt werden, und bei Lukian de saltu nymph., wo Priapus Τιτάν genannt wird. Demgemäß leitet auch Kaibel ⟨Gött. gel. Nachr. 1901, p. 492⟩ das Wort von τίτοι, einem Ausdruck für das membrum virile, ab. Da die Titanen, wie aus unserer Analyse hervorgeht, segenbringende Fruchtbarkeitsdämonen waren, wäre diese Etymologie auch sachlich gerechtfertigt. Daneben läuft jedoch eine zweite Reihe. Sie geht davon aus, daß Titan auch ein Beiname des Sonnengottes ist. Als solcher fehlt er allerdings nach dem Zeugnis Gruppes ⟨l. c., p. 421, 3⟩ im Kult und in der gesamten älteren Literatur und wird erst später, namentlich in der orphischen Literatur, häufig. Es ist ja möglich, daß er innerhalb dieser auf Grund der hesiodischen Ableitung von τίνειν ⟨rächen⟩ zur Bezeichnung des allrächenden Sonnengottes aufgekommen ist, doch hat das Wort Τιτάν an sich eine etymologische Beziehung zum Licht.

So kommt nach Prellwitz, Etymolog. Wörterbuch d. griech. Spr. 2. Aufl., 463, bei Kallimachos ⟨Frg. 206⟩ τιτώ als Bezeichnung für Tag, genauer eine Göttin, die den Tag heraufführt, vor; vgl. ai. titha-s Feuer, Glut; tithis lunarer Tag; lat. titio Feuerbrand; lit. titnagas Feuerstein ⟨?⟩. Merkwürdigerweise fügt sich auch

Im Anschluß an die griechischen Berichte führe ich die Nachrichten vor, die uns aus der ägyptischen Mythologie in Hinsicht auf das Titanen=Motiv erhalten sind. Ich tue das an dieser Stelle deshalb, weil die Philologen gewöhnlich das anstößige Motiv der Entmannung des Uranos auf Ägypten zurückführen in der schlecht verhüllten Absicht, es damit von den Griechen wegwälzen zu können (vgl. A. Dieterich, Abraxas, p. 76, 4, Preller=Robert, Griech. Mythologie, p. 52f. RLM. II, 1, 1543f.). Sie beziehen sich dabei auf eine Stelle im ägyptischen Totenbuch, die bei Brugsch (Religion und Mythologie der Ägypter, p. 225) folgendermaßen lautet: »Ich bin es, ich, nämlich Osiris, ich habe eingeschlossen meinen Vater Queb und meine Mutter Nut an jenem Tage der großen Verstümmelung. Mein Vater ist Queb, meine Mutter Nut, ich bin Horus der Ältere, der Sohn.« Diesen Worten des Osiris liegt gewiß eine primitive Form des Titanen=Motivs zugrunde, aber die Übereinstimmung mit dem Kronosmythus ist doch sicher nicht so groß, daß darum eine Abhängigkeit der griechischen von der ägyptischen Überlieferung konstruiert werden dürfte. Übrigens ist diese Stelle des Totenbuches nicht die einzige Quelle für unsere Kenntnis des Welteltern= und Titanenmythus auf ägyptischem Boden. Queb und Nut, in der Rede des Osiris offenbar die Welteltern, sind nach H. Schneider ein Geschwistergattenpaar, das sich umschlungen hält, bis es schließlich getrennt wird. Doch zeigt die Ausführung des Gedankens im einzelnen eine Reihe von Abweichungen gegenüber der Mehrzahl der übrigen Titanenmythen. Erstlich ist Queb, die irdische Gottheit männlich, Nut, die himmlische, weiblich gedacht, dann geschieht die Trennung nicht durch ihre eingeschlossenen Kinder, sondern durch die Eltern Schu (die Luft) und Tefent (das Wasser der Luft). Schu und Tefent selbst stammen von Re, dem Sonnengott, der sie

---

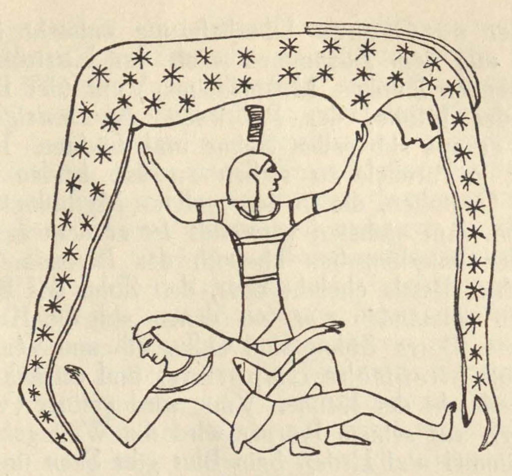
diese Etymologie dem von uns erschlossenen Charakter der Titanen, da diese in enger Verbindung mit ihrer Natur als Vegetations= (phallische) Götter, zugleich Heraufbringer des Lichtes sind, ein Zug, der in allen Titanenmythen, vorzüglich aber im polynesischen Berichte zutage tritt. Wer nicht direkt Linguist ist, wird sich natürlich nicht anmaßen, hier eine Entscheidung treffen zu wollen, zumal die Forscher, wie Fick (vgl. Wörterb. d. indogerm. Spr., I. Bd., 4, 62), keine Bedenken tragen, in modifizierter Weise auf die hesiodische Etymologie zurückzugreifen und die Titanen als die eidrächenden Götter von τίνειν abzuleiten, während F. Solmsen (Indogerm. Forschungen, XXX. Bd., 1912, p. 36f.) sie nach Preller mit τιτός »geehrt« verbindet, ein blasses Vokabel, für das eine ähnliche Ausdruckslosigkeit mehrerer anderer Götternamen aus der mykenischen Periode als Stütze herangezogen wird. Doch wage ich die Vermutung, daß die oben erwähnten etymologischen Ausgangspunkte: τίτοι = membrum virile und τιτώ = Tag (Feuer, Glut, Feuerbrand im ai. und lat.) vielleicht gar nichts ursprünglich Verschiedenes bedeuten. Indes muß ich eine tiefere Begründung dieser Vermutung für einen anderen Zusammenhang aufsparen. Es sei nur noch erwähnt, daß die bis jetzt ungelöste Frage, wie Helios zu dem Beinamen Titan gekommen sei, eine Lösung in dem Sinne zuläßt, daß Helios=Apollon mit der Funktion der verdrängten vorolympischen Lichtgötter auch deren Namen an sich gerissen hat, wie Athene (nach Festus 220) den des Pallas, eine Lösung, die ganz unabhängig davon ist, ob in dem Namen Titan auch ein Hinweis auf die Lichtnatur des Gottes enthalten ist.

nach der einen Theorie ungeschlechtlich hervorbringt, nach der anderen in die Hohlhand zeugt und aus dem Munde gebiert. Mit den angeführten Vorstellungen steht in nächstem Zusammenhang der Mythus von der Himmelskuh, der nach Brugsch[1] auf der Hinterwand einer Seitenkammer im Grabe des Königs Seti I. zu Biban el Moluk in Wort und Bild dargestellt ist. »Die Inschrift erzählt in ausführlicher Weise, wie das Menschengeschlecht sich im Aufruhr gegen seinen alt und schwach gewordenen Schöpfer, den Lichtgott Ra, erhoben hat, wie er sich, überdrüssig ihrer Bosheit, mit den versammelten Göttern, an ihrer Spitze der Vater Nun, beraten hat, was zu tun sei, und wie man einstimmig die Vernichtung des Menschengeschlechts beschlossen habe.« Die Göttin Hathor erhält den Befehl zur Ausführung des Beschlusses. Da faßt Ra den Entschluß, von der Erde zu scheiden. »Mein Leib wird zunehmen an der begonnenen Schwäche, wenn ich nicht hingehe, wo mich kein anderer erreichen kann.« Der Urvater Nun habe hierauf dem Gotte Schu den Auftrag gegeben, als Auge seines Vaters auf der Erde zu dienen, d. h., sie als Sonnenstrahl zu erhellen, während die Göttin Nut in eine Kuh verwandelt worden sei, um den Lichtgott Ra auf ihrem Rücken zu tragen. Ra befiehlt dem Luftgott Schu, den Leib der Kuh auf seinem Kopf zu tragen. — Nach dieser Überlieferung entsteht somit eine neue Weltordnung, nach welcher der Bildung der Erde die Schöpfung des Himmels und der Luftsphäre folgte, ersterer vertreten durch die Gestalt der Himmelskuh Nut, letztere durch den Gott Schu. »Er hing die Himmelsdecke auf ihren vier Säulen auf, indem er sie als Luft stützte, er hing das Himmelsgewölbe auf und lieh sich her als seinen Träger in Gestalt einer großen Luftsäule im Angesicht der Stadt Esne. Schu der Himmelsträger wird darum Seine Majestät genannt und kein anderer übertrifft ihn unter diesem Namen. Er hat den Himmel versehen mit herrlicher Höhe und seine Herrlichkeit gewebt. Das ist der Gott Chnum, bei dessen Anblick man lebt und welcher die Erde erleuchtet durch den Glanz seines Auges.« (Brugsch, p. 209.)

Sehr instruktiv ist die Abbildung auf p. 210: auf dem Boden eine männliche Figur, Queb, der Erdgott, in halb liegender Stellung, auf den rechten Arm gestützt und das Haupt zur Seite geneigt; über ihn eine weitaus größere weibliche Gestalt, Nut, die Himmelsgöttin, halbkreisförmig in der Weise darüber gebeugt, daß ihre Füße den Boden seitlich von der Stelle berühren, wo Queb den Arm aufstützt, während ihre Hände in der Nähe von Quebs Füßen aufliegen. Zwischen den beiden Figuren ist ein weiter Raum frei, innerhalb dessen eine dritte Figur sichtbar ist, die in aufrechter Stellung mit beiden Händen Nut emporzudrängen sucht.

Die befremdlichen Abweichungen dieser Mythe verhalten sich einem Reduktionsversuch gegenüber nicht so spröde, als es auf den

[1] Religion und Mythologie der Ägypter (p. 206 ff.).



Nach Heinrich Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter.
Hinrichs, Leipzig 1888, p. 210.

ersten Anblick scheinen will. Wir bedienen uns des schon lange mit Erfolg in der mythologischen Forschung wie in der Traumdeutung angewendeten Kunstgriffes der Umkehrung der Relationen. Queb rückt nach oben, Nut nach unten, eine der beiden Figuren dreht sich um zwei rechte Winkel, schließlich ist Schu nicht mehr der Vater, sondern der Sohn des Weltelternpaares und wir haben Himmel und Erde, deren Liebesvereinigung durch ihren Sohn, den titanischen Helden, getrennt wird. Die Tendenz dieser vom Mythus vor=genommenen Verschiebung ist klar; das Bild der durch den Sohn getrennten elterlichen Cohabitatio sollte aus Gründen, die wir später einsehen werden, beseitigt werden; das wird bewirkt durch die ge=schilderte dreifache Inversion: die Eltern werden zu Kindern, der Sohn zum Vater, das Oben zum Unten, aus Rechts wird Links. Anstoß nehmen wird an dieser Lösung nur, wer mit den ganz ana=logen Fällen aus der Traumtechnik unbekannt ist und sich nicht aus der Betrachtung des Bildes die Einsicht in die wirklich naive und ungekünstelte Art dieser Umkehrung verschafft. Eine weitere Ver=schiebung des Mythus liegt in folgendem Umstand. Aus dem An=fang der obigen Erzählung, der deutlich an den Sintflut= und Turm=baumythus anklingt, läßt sich erkennen, daß es nicht Queb und Nut sind, gegen die sich ursprünglich die Empörung richtet, sondern der Jammergreis, der ihr übrigens durch die Selbsterkenntnis einer lichten Stunde die Spitze abbricht. Die Einschiebung von Queb und Nut, zu der Re selbst die Anregung gibt, dient demgemäß zur Ab=schwächung der gegen den Himmelsgott gerichteten titanischen Hand=lung. Der feststehende, in der Volksüberlieferung begründete Punkt in diesem Sagengewebe ist S c h u, der H i m m e l s t r ä g e r und Begründer einer neuen Weltordnung (= Tane=mahuta, Ru, Kronos, Atlas).

Nach der nordischen Überlieferung entsteht im Abgrund Ginnungagap aus dem Zusammenfließen der Eisströme Niflheims mit den glühenden Funken Muspelheims Ymir ⟨der Brauser⟩, der Stammvater der Jötune, der Reifriesen. Als zweigeschlechtliches Wesen zeugt er aus sich selbst Söhne und Töchter. In dieser Beziehung ist er in Parallele zu stellen zu den beiden geschlechtlich differenzierten Gestalten, die in den anderen Mythologien als Welteltern auftreten. Am nächsten verwandt ist er dem ägyptischen Ra ⟨s. o.⟩ und der babylonischen Thaletth des Berosos ⟨s. o., p. 33⟩. Die Riesentochter Bestla ehelicht Borr, den Sohn des Buri, der aus den Eisblöcken entstanden war, an denen sich die Kuh Audumla Nahrung leckte. Borrs Söhne sind Odin, Vili und Vé. Sie erheben sich gegen Ymir ⟨titanische Empörung⟩ und ertränken in seinem Blute das Geschlecht der Jötune. Ymir wird getötet ⟨Variation der Entmannung⟩, aus seinem Körper wird die Welt gebildet ⟨Trennung von Himmel und Erde⟩. Sein Blut gibt Seen und Gewässer, sein Fleisch das Land, seine Knochen die Berge, seine Haare die Wälder, sein Schädel den Himmel, sein Gehirn die Wolken. ⟨Vafthrûdnis-mâl 21, Grîmnis-mâl 40 f.⟩. — Die Annahme scheint gegenwärtig die herrschende zu sein, daß »diese Darstellung der Weltschöpfung unter dem Einfluß antiker Berichte entstanden sei, die den Mikrokosmus aus denselben Dingen entstanden sein läßt, die hier dem Riesenleib zur Weltschöpfung entnommen werden«. So Mogk in Pauls Grundriß der german. Philologie, I. Bd., p. 1113. Auch E. H. Meyer ist sehr geneigt, in der eddischen Kosmogonie fremde Einflüsse anzunehmen. Mit Unrecht, wie ich für diesen Fall glaube erweisen zu können. Diese Art der Weltentstehung findet sich nämlich mit vielen übereinstimmenden Zügen noch an zwei anderen Stellen der Erde und es wird wohl nicht angehen, die nordische Darstellung auf abstrakte Spekulationen des Altertums zurückzuführen, wenn sie in ihrer Primitivität eine deutliche Verwandtschaft mit Mythen aus weitentlegenen Völkerkreisen aufweist. Ich meine hiemit zuerst die sogenannte puruṣa-sukta des Rigveda ⟨10, 90⟩. A. A. Macdonald[1] sagt darüber folgendes: »Though several details in this myth point to the most recent period of the RV., the main idea is very primitive, as it accounts for the formation of the world from the body of a giant. With him the gods performed a sacrifice when his head become the sky, his navel the air, and his feet the earth. From his mind sprang the moon, from his eye the sun, from his mouth Indra and Agni, from his breath wind. The four castes also arose from him.«

Erst in der Muṇḍaka-Up. 2, 1[2] erhält diese ursprünglich primitive Idee eine philosophische Interpretation im Sinne der Brahmanlehre. — Eine weitere Parallele treffen wir auf Sumatra. Dort erzählt man, daß die Welt aus einem Huhn gebildet wurde. »Sein Kopf wurde zu einem Götzenbild, sein Schnabel eine Goldschmied-

[1] Vedic mythology in Bühlers Grundriß der indo-arischen Philologie.

[2] Deussen, 60 Up. [1], p. 550 f.

zange, sein Magen Gold und Silber, seine Federn Bäume, Blätter und allerlei Pflanzen, sein Schwanz zu Zucker, seine Eingeweide Gewächse, sein Fleisch Erde, sein Blut Wasser. Damit war die Erde fertig.«[1] Das für unseren Zweck ausschlaggebende Motiv der Weltbildung aus den Bestandteilen eines Lebewesens ist deutlich genug zu erkennen. Überdies haben wir in dieser Mythe von Sumatra eine interessante Verschmelzung vorliegen, zwischen den uns schon bekannten indischen und germanischen Vorstellungen und der weitverbreiteten, aus der Spekulation der Orphiker geläufigen Anschauung von dem kosmogonischen Ei (Parodie in Aristophanes' Fröschen, v. 693 f.), das von dem über dem Urgewässer schwebenden Vogel bebrütet wird. Zu letzterem vergleiche man den Anfang der Genesis, wo zu übersetzen ist: Der Geist Gottes brütete über den Wassern. Hermann Gunkel im Kommentar zur Genesis, p. 92[2] bemerkt dazu: »Die Gottheit, die das Chaos zur Welt entwickeln soll, wird ursprünglich als ein brütender Vogel vorgestellt sein.« Vgl. auch Chantepie, II. Bd., p. 324. In der Encycl. Brit., VI. Bd., p. 447, übersetzt Rev. Prof. Cheyne statt »Geist« »der Wind Elohims« und knüpft daran folgende Bemerkung: The peculiar expression »the wind of Elohim was hovering« suggests different comparisons; thus, on a far lower stage of religious progress, the Polynesians often describe the heaven- and air-god Tangaroa as a bird hovering over the waters. Waitz (Anthropologie der Naturvölker), VI. Bd., p. 241. In the earliest form of the narrative in Gen. I it may have been »the bird of Elohim«, »wind« seems to be an interpretation.

Die Nachweisung dieser Parallelen zum Ymir-Mythus dürfte genügen, um der Ansicht derjenigen den Boden zu entziehen, die in ihm Beeinflussung von Seite antiker Philosophie zu erkennen glauben. Wir haben vielmehr eingesehen, daß in ihm gar nichts Abstraktes vorhanden ist, sondern eine zwar etwas monströse, aber keineswegs vereinzelt stehende Form des allbekannten Titanen-Motivs[3].

Den oben (p. 43 ff.) angeführten Mythus von den Aloaden hat man in alter und neuer Zeit mit dem Turmbau von Babel in Parallele gesetzt. Das ist zuerst geschehen durch Philo in der Schrift über die Sprachenverwirrung (Kap. 4), ferner bei Origenes contra Celsum (Kap. 4). Dasselbe geschieht — immer ohne tiefere Begründung — bei M. Mayer, Giganten und Titanen (p. 74) und

[1] F. C. M. Pleyte, Zur Kenntnis der religiösen Anschauungen der Bataks, Globus, B. 60, p. 290; Frobenius, Weltanschauung etc., p. 10.

[2] Handkommentar zum Alten Testament, herausgegeben von W. Nowack, I. Bd., Gött. 1902.

[3] Indes hat Mogk, wie hier bemerkt werden muß, in der 2. Auflage des Paulschen Grundrisses seinen Standpunkt geändert, indem er unter Berufung auf eine Arbeit Chantepies seiner von uns kritisierten früheren Ansicht die Worte folgen läßt: »Nichtsdestoweniger kann die nordische Weltschöpfung recht wohl nationalen Ursprungs sein, wenn auch in dem detaillierten Bericht der Vafthr. und Grímn. die voneinander abhängig sind, fremder Einfluß mitgewirkt haben mag« (III. Bd., p. 377).

bei Preller-Robert, Griech. Mythologie (p. 104) von Seite der griechischen Überlieferung aus. Am bedeutsamsten für unseren Zweck sind noch die freilich ebenfalls spärlichen Bemerkungen bei Eduard Reuß, Das Alte Testament, III. Bd., p. 233: »Wir wagen sogar die Vermutung, daß die Geschichte vom Rebellen Nimrod (»marad« heißt »sich empören«) und die vom Turmbau zu Babel, so verschieden sie auch hier lauten, doch im Grunde nur zwei Formen der auch den Griechen bekannten Mythe sind von den Riesen, die den Himmel stürmen wollten . . . Die Gottheit ist der Unternehmung feindlich gesinnt, die Ursache dieser Gesinnung wird nicht angegeben, auch dies mag die Annahme bestätigen, daß wir hier nur eine sehr abgeschwächte Gestalt der weitverbreiteten Mythe haben, von den himmelstürmenden Menschen, auf welche ja die letzten Worte Jahwes anzuspielen scheinen.« Es wird sich indes empfehlen, den Wortlaut der Genesis selbst hieherzusetzen (11, 1—9): Nun sprachen alle Menschen dieselbe Sprache und gebrauchten dieselben Worte. Als sie auf ihren Wanderungen von Osten her im Lande Schinear eine Ebene entdeckten und sich daselbst angesiedelt hatten, sprach einer zum anderen: »Auf, wir wollen eine Stadt bauen und einen Turm, der bis an den Himmel reicht, und uns einen Namen machen, so daß wir nicht auf der Erde zerstreut werden. Aber Jahwe kam herab, um sich die Stadt und den Turm zu besehen, welchen die Menschenkinder bauten. Und Jahwe sprach: Seht doch, sie sind ein einziges Volk auf Erden und reden alle dieselbe Sprache! Jetzt machen sie sich ans Werk und fortan wird ihnen nichts verwehrt werden können, was sie auch unternehmen mögen. Auf, wir wollen hinabkommen und ihre Sprache verwirren, so daß keiner mehr die Rede des anderen versteht! So zerstreute sie Jahwe von dort über die ganze Erde und sie unterließen den Bau der Stadt. Daher heißt ihr Name Babel, weil der Herr daselbst verwirret hatte aller Länder Sprache und sie zerstreuet von dannen in alle Länder. — Der Vergleich mit den zuvor behandelten Mythen setzt uns nun, wie ich glaube, in den Stand, dieses von verschiedenen Händen mit zaghafter Scheu angerührte Problem einer, wenigstens in ihren Grundzügen, abschließenden Lösung zuzuführen und so unsere Kenntnis von dem mythischen Untergrund der biblischen Erzählungen ein Stückchen zu erweitern. Die Handhabe dazu bietet uns ein Motiv des Turmbaumythus, das in dem biblischen Bericht zwar nicht enthalten ist, aber mit aller wünschenswerten Klarheit als der ältesten Überlieferung angehörig erschlossen werden kann. Wir besitzen nämlich eine Darstellung des Turmbaues von Babel im dritten Buch der jüdischen Sibylle, v. 99ff., die ich gleich in der Übersetzung von Friedrich Blass[1] zitiere:

Aber wenn die Drohungen des großen Gottes erfüllt werden, die er einstmals den Sterblichen androhte, als sie den Turm bauten im assyrischen Land; die waren aber alle von gleicher Sprache und

[1] In Emil Kautzsch' Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, II. Bd., p. 187.

wollten emporsteigen zum gestirnten Himmel. Alsbald aber legte der Unsterbliche den Winden mächtigen Zwang auf und da warfen die Stürme den großen Turm hoch hinab und erregten den Sterblichen Streit miteinander. (Im Vers 100 findet sich ein Anklang an den Aloadenmythus der Odyssee; man vergleiche die Worte *καὶ βούλοντ' ἀναβῆναι ἐς οὐρανὸν ἀστερόεντα* mit Od. 11,615: *ἵν' οὐρανὸς ἀμβατὸς εἴη.)*

Die Paraphrase, die der im ersten Jahrhundert v. Chr. in Rom lebende Alexander Polyhistor, der Vielwisser, von den sibyllinischen Versen gegeben hat, ist nach O. Gruppe[1] in fünf Versionen erhalten, nebeneinandergestellt, ebenda p. 678. Merkwürdigerweise haben so orthodoxe Leute wie Josephus Flavius (Antiqu. Jud., I, 4) und Eusebius (Chron., I, 33) statt des Singulars Gott den Plural, so daß jener von den Göttern spricht, die die Winde sandten, dieser von den Winden, die den Göttern zu Hilfe kamen. Indes scheint (vgl. ibid., p. 683) Alexander Polyhistor nicht den alten jüdischen Kern unseres 3. Sibyllenbuches und sehr wahrscheinlich üherhaupt keine jüdische Sibyllensammlung benützt zu haben, »vielmehr ist anzunehmen, daß seine Sibylle die Turmbaulegende aus babylonischen Quellen schöpfte und sich daher und zwar mit besserem Recht als unsere Sibylle (III, 808) eine Babylonierin nannte«. Sei dem wie immer, so lassen jene außerbiblischen Nachrichten auf eine Volksüberlieferung schließen, nach der der Turm von den Winden im Dienste Gottes oder der Götter umgestürzt wurde. Jahwe ist auch sonst Herr über die Winde; vgl. Gen. 8,1 »ließ Winde über die Erde kommen und die Wasser fielen«; Exod. 15,10: »da ließest du deinen Wind wehen und sie sanken unter wie Blei im mächtigen Wasser.« Neben anderen Stellen[2] besonders mehrere bei Jeremias in der Prophezeiung vom Untergang Babels. Diese sollen nämlich zur Beruhigung derjenigen dienen, die etwa in der Erzählung von dem durch die Winde umgestürzten Turm eine spätere rationalistische Deutung vermuten. Jerem. 51,1: Siehe, ich will einen scharfen Wind erwecken wider Babel und wider seine Einwohner, die sich wider mich gesetzt haben. 51,51: Siehe, ich will an dich, du schädlicher Berg, der du alle Welt verdirbst, spricht der Herr, ich will meine Hand über dich strecken und dich von dem Felsen herabwälzen und will einen verbannten Berg aus dir machen. — Anspielungen an den himmelhohen Turm von Babel 51,9: . . . denn ihre Strafe reicht bis an den Himmel und langt hinauf bis an die Wolken. — Das Motiv der Winde, die dem Himmelsgott zu Hilfe kommen und durch die Zerstörung des Turmes die Zerstreuung der Menschen bewirken, führt uns mit leichter Hand an den Ausgangspunkt unserer Betrachtung zurück. Erinnern wir uns, wie im polynesischen Mythus

[1] Die griechischen Kulte und Mythen. I. Bd., p. 677 ff.

[2] Aufgezählt bei E. Böklen, Die Sintflutsage, Arch. f. Relgwsch. 6, 1903, p. 37 ff.

der Windgott Tawhiri-ma-tea die Partei des Himmelsgottes ergreift; wie in der darauf ausbrechenden Windflut die Geschöpfe sich entzweien nach allen Richtungen zerstreut und auf diese Weise für ihr Unterfangen gestraft werden. Alle diese Motive finden wir im Turmbaumythus wieder, ohne der Überlieferung die mindeste Gewalt anzutun. Der Trennung des Himmels von der Erde, durch den Vater der Wälder, durch aufeinandergetürmte Berge im Aloadenmythus entspricht die Erbauung des Turmes, an dem die Menschen zum Himmel emporsteigen wollten, der Windgott Tawhiri-ma-tea ist durch die Winde Jahwes vertreten, die Bestrafung der titanischen Helden besteht hier wie dort in ausbrechender Uneinigkeit und Zerstreuung. Die gefundenen Übereinstimmungen werden uns auch helfen, die Gründe für die verschiedene Gestaltung des äußeren Bildes des Mythus in der Bibel darzulegen. Für den, der den Charakter dieses Buches erkannt hat, das durchgehends räumlich und zeitlich unbeschränkte mythische Erzählungen historisch und geographisch festzulegen und seiner theologischen Tendenz dienstbar zu machen bestrebt war, hat nämlich die Tatsache, daß sich im vorliegenden Falle der mythische Gedanke an ein einzelnes auffallendes Bauwerk geheftet hat, nichts Ungewöhnliches an sich. Nicht ganz Recht kann ich darum Holzinger geben, wenn er sagt: »Wenn je ursprünglich die Vorstellung himmelstürmender Titanen zugrunde lag (Reuß, III, 233), so ist diese jetzt so völlig getilgt, daß sie für die Erklärung ganz außer Betracht bleiben muß; die vorliegende Erzählung redet nur von einer menschlichen Unternehmung und von menschlichen Schicksalen.«[1] Der Leser, der meinen bisherigen Ausführungen über das Titanen-Motiv gefolgt ist, wird mir, glaube ich, beistimmen, wenn ich behaupte, daß die Aufdeckung der mythischen Grundlage der Erzählung nicht nur für die allgemeine Mythologie, sondern auch für die Erkenntnis der religionsgeschichtlichen Stellung des alten Testaments von Bedeutung ist.

Eine noch weitergehende Verdünnung unseres Motivs glaube ich in der Erzählung vom Falle Jerichos zu erkennen. Deuteron. 1,28 lesen wir: Es ist ein Volk da, größer als wir und hochgewachsen, und Städte, groß und fest, bis an den Himmel; auch Riesen haben wir da gesehen. Ibid. 9,1: Höret, Israeliten, ihr seid im Begriffe, heute den Jordan zu überschreiten und Völker zu bezwingen, die größer und stärker sind als ihr, große Städte, deren Mauern bis an den Himmel reichen, ein großes und riesiges Volk, die Enakiter. Die Städte und Mauern des kanaanitischen Landes werden also mit ganz ähnlichen Ausdrücken beschrieben wie der Turm von Babel (Gen. 11, 4). Das würde an sich nicht soviel zu bedeuten haben, vielleicht mochte diese Beschreibung ja in metaphorischer Übertreibung wirkliche Verhältnisse widergespiegelt

[1] Kommentar zur Genesis im Handkommentar zum alten Test., herausgegeben von Karl Marti; I. Heft, p. 110.

haben. Immerhin ist die Übertreibung im Munde der Leute auffallend zu nennen, die, da sie bekanntlich keine vierzig Jahre in der Wüste umhergezogen sind, sich einige Monate zuvor dem Frondienst beim Baue der *ägyptischen Pyramiden* entzogen hatten. — Doch verfolgen wir das Motiv weiter. Das Buch Josua erzählt die bekannte Geschichte vom Falle einer dieser kanaanitischen Städte, Jerichos, mit folgenden Worten (6, 20): Da machte das *Volk* ein *Feldgeschrei und bliesen die Posaunen.* Denn als das Volk den Hall der Posaunen hörte, machte es ein großes Feldgeschrei. *Und die Mauern fielen* um und das Volk erstieg die Stadt, ein jeglicher stracks vor sich. So gewannen sie die Stadt.

Holzinger im Kommentar zu Josua[1] bemerkt dazu: Falls die Erzählung einen Kausalzusammenhang zwischen dem Blasen des Signals und dem Sturz der Mauern im Auge hätte, so könnte an das siebenmalige schweigende Umkreisen als an eine Art vorausgehender Beschwörung gedacht werden. Indessen, bei Wundern wird nach dem Zusammenhang nicht gefragt. Die Legende könnte entstanden sein, wie die vom Stillstand der Sonne und Mond in der Schlacht bei Gibeon (10, 12) aus wörtlichem Verständnis einer hyperbolischen Wendung; daß es eine poetische Überlieferung von dem Ereignis gab, legt v. 26 ohnehin nahe. — Der letztausgesprochenen Vermutung des Kommentators vermag ich nicht beizupflichten, sie erinnert zu stark an Max *Müllers* Mythentheorie. Erklärt sich der vorliegende Bericht des Buches Josua nicht einfacher durch die Annahme, daß es, wie beim Turm von Babel, ursprünglich ein von Jahwe gesandter Sturm war, der die Mauern niedergelegt hat? Erinnern wir uns nur noch an die oben aus dem Deuteron. angeführte Beschreibung der Städte Kanaans und ihrer Ähnlichkeit mit der des Turms von Babel! In beiden Mythen werden es die Winde Jahwes gewesen sein, die die ihm selbst oder seinen auserwählten Schützlingen feindlichen Bauwerke zerstörten: für den Turm von Babel wissen wir es durch die in der Sibylle erhaltene Tradition, für die Mauern Jerichos dürfen wir es auf Grund eines wohlfundierten Analogieschlusses vermuten. In Wirklichkeit ist der Zug ja nicht einmal ganz verschwunden, denn das Wehen der Winde ist offenbar ersetzt durch das Blasen der Posaunen, das nach der Darstellung der Bibel zweifellos in einem Kausalzusammenhang mit dem Umsinken der Mauern steht.

Wir sind am Ende des historischen Teils unserer Untersuchung angelangt. Es harrt nun unser die Aufgabe, die treibenden Kräfte in der Entstehung und Gestaltung unseres Motivs ans Licht zu stellen. Es ist ein gewaltiger Abstand zwischen der Gestalt, die das Titanen=Motiv in der zuletzt behandelten Jericho=Legende besitzt, und der runenhaft=rätselhaften, der äußeren Realität mit einer verwegenen Freiheit gegenübertretenden Kosmogonie der Edda; zwischen der un=

[1] Handkomm. zum Alten Test., herausg. v. Karl *Marti*, Abt. VI, p. 18.

lebendigen, sich jeder Weiterbildung versagenden australischen Mythe von dem namenlosen Mann mit dem Stocke, der die Sonne zurückstieß, und der fast beängstigenden Mannigfaltigkeit von Parallelgestalten des griechischen Mythus, an denen sich heilig=ernste ethisch=religiöse Wertung im Bunde mit einer überstarken Phantasie in Haß und Liebe gestaltend bestätigt hat.

Die Zusammengehörigkeit der im vorausgehenden behandelten Überlieferungen ist durch innerliche Kriterien verbürgt. Dennoch wollen wir es nicht unterlassen, uns auch über die Gründe für die Verschiedenheit ihrer äußeren Gestalt wenigstens im allgemeinen Rechenschaft zu geben. Mit der Anführung folgender zwei Punkte glauben wir nichts Neues zu sagen: 1. Verschiedenheit der geistigen Anlagen der mythenbildenden Gemeinschaft. Demgemäß wird ihr Produkt, der Mythus, bald dürftig wie bei den Australiern, bald belebt und bereichert durch eine lebendige Naturanschauung, wie bei den Polynesiern, uns entgegentreten. 2. Verschiedenheit der äußeren Lebensbedingungen und demgemäß der vorherrschenden Interessen des Volkes. Es ist klar, daß diese Unterschiede auch auf die Gestaltung des ersten Punktes ihren Einfluß ausüben werden; eine reiche Natur wird das ingenium viel mehr befruchten als die Einsamkeit der Wüste. Trotzdem wird niemand den Milieustandpunkt so weit treiben, daß er hier eine Reduktion fordern würde. Was hier gesagt wurde, sind sozusagen Selbstverständlichkeiten.

Wir finden nun, wenn wir die Mythen genauer durchmustern und besonders die griechische Überlieferung eingehender ins Auge fassen, die uns bereits oben, vornehmlich in der Geschichte der Japetiden, durch eine eigentümliche Färbung aufgefallen ist, noch ein Drittes als Variationsfaktor wirksam, nämlich die Veränderung, die der Mythus — wir wissen noch nicht warum — durch einen rein psychologischen Faktor erleidet, nämlich durch die Verschiebung der Anteilnahme, die der Mythenerzähler an den überlieferten Gestalten nimmt. Die Gründe für diese Verschiebung aufzuweisen, deren Hin= und Widerspielen, wie wir wiederum in Hinblick auf den griechischen Mythus erkennen werden, fürderhin einzig ausschlaggebend für seine Weiterbildung war, heißt aber den Finger legen auf die psychisch=affektiven Wurzeln dieser Gedankengebilde.

Diese Untersuchung kann jedoch nicht vorgenommen werden ohne eine genaue Analyse des mythischen Stoffes selbst, an dem sich diese Affekte betätigt haben. Wenn wir hier von Affekten reden, wiederholen wir zugleich, daß nach unserer Überzeugung der Mythus — wie alle natürlich gewachsenen menschlichen Vorstellungsgebilde — sich nicht in einem unpersönlichen Fürsichsein auf Grund rein logischer Gesetze aus sich selbst herausspinnt, daß vielmehr in dem psychologischen Mechanismus der Triebe und Begehrungen der Grund für die Gestaltung des Vorstellungslebens zu suchen sei. Der lebendig wollende Mensch ist für uns der Mittelpunkt der Unter=

suchung, der Mythus selbst ein dem Traum vergleichbares gedankliches Surrogat, das sich die irgendwie am vollen Erleben gehinderten Wünsche als sekundäre Lustquelle schaffen. Wir haben bereits in der Analyse der Gestalt des Kronos den Zusammenhang der mythischen Erzählung mit der kultlichen Handlung dargelegt. Die kultliche Handlung gehört nun, wie jeder weiß, restlos der Willenssphäre des Menschen an. Der durch antezipierte Gefahren geängstigte Wille verschafft sich in ihr durch symbolische Vorbeugungsmaßregeln Hoffnung und Beruhigung, was um so vollkommener erreicht wird, je menschengestaltiger die Ausgangspunkte der Bedrohung gedacht werden, weshalb wir die Vermenschlichung der dämonischen Wesen als in diesem Bedürfnis begründet ansprechen dürfen. Kronos, der am Anfang der Dinge die Geburten aus dem Schoße der Erde befreit, wird vorzüglich geeignet sein, auch den Menschen in dieser Beziehung seine Hilfe angedeihen zu lassen. Nehmen wir noch hinzu, daß ein gewisses theoretisches Interesse, als Entwicklungsform des dem Willen dienstbaren Orientierungsbestrebens, gepaart mit der wiederum affektiv betonten intellektuellen Funktionslust, Auskünfte über den Hergang bei der Entstehung der Dinge verlangt, so haben wir einen weiteren, den naturmythischen Faktor bei der Entstehung unseres Mythus. Doch bleibt noch immer die Frage übrig, ob diese beiden Momente die uns vorliegende Gestalt desselben ihrem wesentlichen Inhalt nach erschöpfen.

Diese Frage ist ohne Zweifel zu verneinen, gerade das Wesentliche bleibt dabei unerledigt: keine Interpretationskunst vermag aus der Betrachtung der Natur Vorstellungen wie die von der Empörung der Kinder des Himmels und der Erde gegen ihren Vater, dessen Entmannung, den Inzest mit der Mutter herauszulesen. Was darüber bislang geschrieben wurde, erbauliche und rührende Gedanken, wie man zugeben muß, ist doch kaum ernst zu nehmen.

Preller-Robert (Griech. Mythol.[4], p. 44) finden als Grundgedanken der Titanen-Mythologie den »tiefbegründeten Erfahrungssatz, daß das Vollkommene sich immer nur auf Unkosten des weniger Vollkommenen geltend machen kann und daß alle höhere Ordnung das Resultat des Streites widerstrebender Kräfte ist«. — Nach Welcker (Theogonie, p. 118) bedeutet die Entmannung des Uranos »die Vollendung der Schöpfung, die in der Zeit abgeschlossene Erzeugung, ein Symbol, entstanden bei der Betrachtung der unendlichen Mannigfaltigkeit der Geschöpfe«. — Man sollte meinen, wenn jemand »die unendliche Mannigfaltigkeit der Geschöpfe« betrachtet, sollte er wohl auf alles andere eher kommen als auf den Gedanken der »abgeschlossenen Erzeugung«. Die Beispiele ließen sich aus den Schriften mancher empfindsamer Naturmythologen beliebig vermehren.

Es ist ganz ausgeschlossen, daß die primitiven Völker, die sich diese Geschichten erzählt haben, sie anders als wörtlich verstanden

hätten. Wer sich heute, um ein Verhältnis zu ihnen zu gewinnen, zur Annahme einer symbolischen Bedeutung entschließt, tut dies aus keinem anderen Grunde, als weil er an dem wörtlich verstandenen Inhalt zu starken Anstoß nimmt, als daß er ihn der »Volksseele«, die einem demokratischen Zeitalter bekanntlich als die Schöpferin alles Schönen und Guten auf dieser Welt gilt, in Ernst zuzuschreiben sich getraute. Gelingt uns nun auf irgendwelchem Wege der Nachweis, daß diesen Erzählungen eine psychische Realität zugrundeliegt, so entfällt jedes Recht zur Annahme einer symbolischen Bedeutung.

Unser Mythus ist zunächst ein primitiver Versuch der Naturerklärung, er gibt Gründe an für die Entstehung des Lichts, die auch für den Naturmenschen ein Problem ist, weil es in der Erscheinung von Tag und Nacht mit der Finsternis abwechselt, ferner Gründe für das Emporwachsen und Gedeihen der Pflanzen, schließlich auch für die Mannigfaltigkeit der Naturwesen (durch das Motiv der Zerstreuung). Jede Erklärung aber geht auf Grund einer herrschenden Apperzeptionsmasse vor sich, die zufolge ihrer Bestimmung als vorbereitendes Glied einer Handlung stets mehr oder weniger affektiv betont ist und eine gewisse psychische Energie für ihre Durchführung entfaltet. Zugleich ist sie schon ihrem Ursprung nach als triebhaft zu charakterisieren: nur was irgendeinem — für uns eine letzte Tatsache bildenden — Triebe gemäß ist, ist fähig, sich zu einer apperzeptiven Vorstellungsmasse zusammenzuschließen.

Es würde also daraus folgen, daß den in unserem Mythus zum Ausdruck gelangten Vorstellungen eine gleichgerichtete, affektbetonte Apperzeptionsmasse entspricht; mit anderen Worten, daß Haßgedanken gegen den Vater, Inzestgedanken gegen die Mutter im Mythenerzähler wie in seinem Publikum in irgendwelcher Weise lebendig sind. Daß man diesen Schluß nicht schon lange aus einer Reihe von Mythen gezogen hat, erklärt sich daraus, daß unser Bewußtsein normalerweise nichts von diesen Dingen weiß und deshalb immer wieder zur symbolischen Deutung seine Zuflucht genommen hat. Der Untersuchung eines der menschlichen Erkenntnis bisher verschlossen gebliebenen Teils des Seelenlebens ist es nun gelungen, nachzuweisen, daß diese vom wachen Bewußtsein verabscheuten Regungen einerseits auf einer gewissen Entwicklungsstufe des Individuums real vorhanden waren, anderseits noch immer fortwirken im Traume, in der Neurose und in den dichterischen Phantasiegebilden, denen allen die Bestimmung durch das Unbewußte wesentlich ist. Mit einer Sicherheit, die sich mit derjenigen der Mehrzahl der Ergebnisse historischer und philologischer Untersuchungen getrost messen kann, läßt sich behaupten:

1. Der Kindheit sind die Regungen der Libido nicht fremd; sie gewinnt sie aus einer Reihe von Körperfunktionen, an den sogenannten erogenen Zonen; aus diesen entwickelt sich später der Primat der Genitalzonen.

2. Die Objektwahl, die ein normales Geschlechtsleben kennzeichnet, geschieht zuerst in der Kindheit in der Weise, daß sich der Knabe mehr zur Mutter, das Mädchen zum Vater hingezogen fühlt; die Objektwahl des Erwachsenen bleibt durch diese infantile Einstellung dauernd beeinflußt.

3. Aus der erwähnten Einstellung zum gegengeschlechtlichen Elternteil ergibt sich eine Abneigung gegen den gleichgeschlechtlichen, der einerseits in dem Wunsche nach seiner Beseitigung gipfelt, anderseits den Wunsch zeitigt, nur von dem andersgeschlechtlichen Teil abzustammen[1].

4. Diese Regungen unterliegen während der sogenannten sexuellen Latenzperiode, die bis zur Pubertät dauert, einer teils physiologisch, teils psychologisch begründeten Verdrängung.

5. Diese Regungen verschwinden wie alles Verdrängte nicht vollständig aus der Psyche; sie kommen in den Träumen, in der Neurose, im dichterischen Phantasieren, wozu auch der Mythus gehört, zum Ausdruck und können an der Hand einer Methode, die den Namen der Psychanalyse führt, in diesen Gebilden nachgewiesen werden.

Wenn wir an der Hand dieser Grundeinsichten an die Analyse des Titanen-Mythus herantreten, so wird sich zeigen, daß alle Elemente sowohl seiner Grundform als auch seiner Entwicklungsformen ein sinnvolles Ganzes bilden, daß auch in diesen »silly, savage and senseless elements of mythology«, über die sich einst Max Müller so aufgeregt hat, eine Art Vernunft nachzuweisen ist. Damit hätten wir dann unsere wissenschaftliche Aufgabe erfüllt, nämlich den Bereich des Rationalen immer weiter auszudehnen und Vernunft auch in dem aufzuzeigen, was bisher als sinnlose Verkettung phantastischer Wahnvorstellungen betrachtet wurde.

Die Erde als Mutter aller Lebendigen ist, wie A. Dieterich (Mutter Erde, Leipzig 1905) nachgewiesen hat, eine Vorstellung von weitester räumlicher und zeitlicher Verbreitung, deren Wirkung auf Sitten und kultliche Bräuche von ungeheurer Intensität ist. Der Mensch stammt aus der Erde, kehrt im Tode zu ihr zurück, um zu neuer Geburt emporzusteigen; ein ununterbrochener Lebensstrom, ein Kreislauf der Geburten quillt aus ihrem dunklen Schoß ans Licht und vom Licht wieder hinab in die Dunkelheit. Die Erde ist es im eigentlichen Sinne, die die Menschen gebiert, die Frauen haben es der Erde nachgemacht, nicht umgekehrt, wie es in Platons Menexenos heißt. Dieser Vorstellung gegenüber ist die des Vaters, der

[1] Als solche Paare haben wir bereits oben (p. 36) Uranos-Aphrodite, Zeus-Athene, Hera-Hephaistos erwähnt. Die Geburt der Athene aus dem Haupt des Zeus (Hes., Theog., 924) ist ein bekannter Zug der griechischen Mythologie. Weniger bekannt ist die ebenfalls bei Hesiod (v. 886 ff.) sich findende Version, daß Zeus die im Schoße der Metis, seiner ersten Gattin, sich bildende Athene heimlich entfernt und in seinem eigenen Schoß verbirgt; begründet wird diese Handlung durch die Prophezeiung, die Zeus erhalten hatte, das Kind der Metis würde stärker sein als er (Titanen-Motiv).

dieser Mutter entspricht, viel unbestimmter und vielfach gar nicht ausgebildet. Sie ist auf jeden Fall ein späteres Produkt und spiegelt so den Fortschritt wieder, den die allmähliche Erkenntnis des Kausalzusammenhangs zwischen Geschlechtsverkehr und Empfängnis gebracht hat, eine volkskundliche Tatsache, auf die man, wie es scheint, erst in der letzten Zeit aufmerksam geworden ist[1].

Als Zeugnis für jene »primäre Unkenntnis« könnte vielleicht nur die schon erwähnte Tatsache angesehen werden, daß das männliche Gegenstück zur Mutter Erde bei der Mehrzahl der Völker in auffallender Unbestimmtheit gelassen wird. — Uns beschäftigt vorzugsweise dasjenige, was die menschliche Phantasietätigkeit aus den Erscheinungen von Himmel und Erde gemacht hat, nachdem man sie zum Range der Welteltern erhoben hatte. Doch müssen wir uns auch über die Gründe Rechenschaft geben, aus denen man überhaupt dazu kam, sie zu Vater und Mutter der Lebewesen zu machen. Da wird nun gewiß mit Recht darauf hingewiesen, welche Rolle dabei die Beobachtung des Zusammenhangs zwischen Aussaat des Samens und Emporsprießen der Frucht für ein ackerbautreibendes Volk zu spielen vermag.

Auch kennt man die befruchtende Kraft des vom Himmel herabströmenden Regens. Zur Nachtzeit, wo sich die Menschen vorzugsweise begatten, scheint auch der Himmel an die Brust seiner Braut herabzusinken (vgl. den polynesischen Mythus), so daß es dunkel wird zwischen den beiden, er scheint es den Menschen nachzutun (Platon würde sagen, die Menschen tun es ihm nach). Schließlich sind vielleicht alle diese Vorstellungen überhaupt erst ermöglicht durch die sexualisierende Deutung der Lage des Himmels oberhalb der Erde. Ehe man eine solche Erklärung als mutwillig oder fanatisch beschränkt bezeichnet, lese man außer den Hesiodversen, die oben

---

[1] Als Vermutung ausgesprochen von A. Dieterich, p. 32, von W. Foy, Arch. f. Relgwsch., VIII. Bd., durch einen Bericht über die Australier bestätigt, zuletzt behandelt von Freih. v. Reitzenstein, Zeitschr. f. Ethn., XLI. Bd., wo der Nachweis geführt wird, daß diese mangelnde Erkenntnis des Zusammenhangs ihren Ausdruck in vielen Bräuchen gefunden hat, auch das ius primae noctis gehöre hieher. Die ersten Nächte der Neuvermählten waren danach ursprünglich einem Gotte reserviert. Freilich sind meines Erachtens viele der angeführten Tatsachen vielleicht sekundären Ursprungs. Wenn z. B. die ersten drei Nächte dem Gott reserviert waren, damit er die befruchtende Cohabitatio vollziehe, während die von Seite des Mannes als empfängnisstörend angesehen wurde, so sieht man wohl ein, daß hier dennoch ein Kausalzusammenhang angenommen wird. Der Gott ist es, der befruchtet, und nicht der menschliche Gatte. Es liegt die Vermutung nahe, daß uns aus der gewiß einmal bestandenen Periode, die den Kausalzusammenhang nicht kannte (reine Parthenogenese annahm), viel geringere Spuren vorhanden sind, während die Zeugnisse, die an Stelle natürlicher Cohabitatio die Befruchtung durch göttliche Wesen oder durch Speise, Trank, Regen, Wind, Sonnenstrahl lehren (unreine Parthenogenese) einer sekundären, auf irgendwelcher Art der Verdrängung beruhenden Stufe des menschlichen Denkens angehören. Daß in dem letzteren Falle die befruchtenden Substanzen sehr oft den Charakter von Sexualsymbolen tragen, dürfte dieser Ansicht nur zur Stütze dienen. (Vgl. Rank, Völkerps. Parall. Zbl., II. Bd., p. 372 ff.).

auf Seite 36 zitiert sind, das Äschylusfragment 44 N² bei Dieterich, p. 40, die Lucrezstelle, II, 991 ff. und schließlich Vergil Georg. II, 324 ff. samt seiner Nachahmung[1] durch Simon Dach durch (letztere zitiert bei Dieterich, p. 41)[2].

Betrachtete der Mensch sich (wie alle anderen Lebewesen) einmal als Kind des Himmels und der Erde und begann er seine Phantasie mit der weiteren Ausmalung dieses Verhältnisses zu beschäftigen, so mußte er naturnotwendig das Verhältnis, in dem er zu seinen wirklichen Eltern stand, auf das neue imaginierte Weltelternpaar übertragen. Welcher Art dieses Verhältnis ist, zeigen uns die Titanen-Mythen mit schöner Deutlichkeit. Wir kommen damit auf unsere obigen Ausführungen zurück. Dort haben wir festgestellt, daß in den Titanen-Mythen gewisse auffällige und anstößige Elemente enthalten sind; daß ferner eine ernsthafte Psychologie das Vorhandensein eben dieser Elemente im Unbewußten des Menschen nachgewiesen hat. Jetzt sind wir auf einem anderen Wege, von unten herauf, durch die Betrachtung der Entstehung der dem Mythus zugrundeliegenden Vorstellungen, zu demselben Ergebnis gekommen. Wir wissen nun sehr gut, daß das in Rede stehende Verhältnis nicht das des entwickelten Menschen ist. Es ist, wie wir sagten, eine infantile Periode, die sich darin widerspiegelt.

Dieser Widerspruch, daß der erwachsene Mythenerzähler infantile Wünsche in den Mythus hineinlegt, löst sich durch dieselbe Überlegung, mit der Freud in seiner Abhandlung über den Dichter und das Phantasieren die infantilen Wurzeln des dichterischen Schaffens erklärt: »Ein starkes aktuelles Erlebnis weckt im Dichter die Erinnerung an ein früheres, meist der Kindheit angehöriges Erlebnis

[1] Vgl. meinen Hinweis darauf im Arch. f. Relgwsch., XVI. Bd., p. 306 f.

[2] Einen Einblick in das lebendige Naturgefühl, das der Mythenbildung zur ersten Voraussetzung dient, vermittelt schließlich eine Stelle aus der olympischen Rede des kynisierenden Wanderpredigers Dio v. Prusa (1. Jahrh. n. Chr.). Es heißt dort etwa: Wie sollten die Menschen nicht zur Erkenntnis Gottes gelangen, »da sie auf der Erde wohnen und das Licht am Himmel sehen und Nahrung in Fülle besitzen, die ihnen Gott, ihr Ahnherr, reichlich gewährt und vorsorglich zubereitet, zuerst für die ersten aus der Erde geborenen Menschen die erdartige Nahrung; denn da die Erdkrume damals noch weich und fett war, leckten sie an der Erde wie an der Mutterbrust und sogen, wie noch jetzt die Pflanzen, aus ihr den Saft heraus; als sie sich dann bereits weiter entwickelt hatten, gewährte er ihnen die andere Nahrung, die aus wildwachsenden Früchten und weichen Kräutern besteht, zugleich mit süßem Tau und trinkbarem Wasser vom Quell der Nymphen. Und zugleich fühlen sie sich getragen von der umgebenden Luft und am Leben erhalten durch deren ununterbrochenes Zuströmen, die bewegliche Luft einziehend, wie unwissende Kinder, denen es nie an Milch mangelt, da ihnen immer die Mutterbrust nahe ist. Denn fast dürften wir auch diese mit größerem Recht als die erste Nahrung bezeichnen, in gleicher Weise für die frühere und spätere Lebenszeit. Wenn nämlich das schwache und hilflose Menschenkind aus dem Leibe der Mutter herausgleitet, empfängt es die Erde, seine eigentliche Mutter, die Luft aber bläst es auf und kühlt es ab, erweckt es sofort mit ihrer Nahrung, die viel flüssiger ist als Milch und preßt ihm den ersten Schrei aus; man dürfte sie darum mit Recht die erste Mutterbrust nennen, die die Natur dem Neugeborenen darreicht.« (Dio von Prusa, XII, 29 bis 31).

auf, von welchem nun der Wunsch ausgeht, der sich in der Dichtung seine Erfüllung schafft. . . Soweit die Stoffe aber gegeben sind, entstammen sie dem Volksschatze an Mythen, Sagen und Märchen. Die Untersuchung dieser völkerpsychologischen Bildungen ist nun keineswegs abgeschlossen, aber es ist z. B. von den Mythen durchaus wahrscheinlich, daß sie den entstellten Überresten von Wunschphantasien ganzer Nationen, den Säkularträumen der jungen Menschheit entsprechen«[1].

Die stufenmäßigen Übergänge, durch die wir im Laufe unserer individuellen geistigen Entwicklung dazu gelangen, jene Regungen für gewöhnlich gänzlich zu vergessen, ja zum Teil ins Gegenteil zu verwandeln, finden nun ihr genaues Widerspiel in der Fortbildung des Titanen-Motivs.

In der Grundform des Mythus identifiziert sich der Mythenbildner vollständig mit der Tat und Gesinnung der titanischen Helden. Diese Stufe ist am reinsten erhalten in den Mythen, die eine relativ dürftige Gestalt haben (Mangaia, Gilbert-Inseln, Samoa). Der polynesische und griechische Mythus zeigt dem schärferen Auge bereits die Beimischung von Abwehrelementen: in jenem bleibt die Tat nicht unwidersprochen; es findet sich einer, der sich auf die Seite des Himmelsgottes schlägt. Trotzdem wird sie unter Hervorhebung ihrer Notwendigkeit ausgeführt. Indessen folgt ihr die Strafe auf dem Fuße. Diejenigen, die sich gegen ihren Vater aufgelehnt haben, sind nicht imstande, unter sich Ordnung zu halten, als der Rächer eben dieses Vaters gegen sie anstürmt (vgl. oben p. 30). Sie büßen ihre Tat mit völliger Zerstreuung. — Im griechischen Mythus wird die titanische Tat ursprünglich als ein Akt gerechter Notwehr hingestellt und werden die infantilen Haßgedanken mit Hilfe des bekannten Projektionsmechanismus auf den Vater übertragen. »Zuerst übte er schändliche Werke« (Theog. v. 166); trotzdem schrecken alle Kinder mit Ausnahme des jüngsten, der Verwegenheit genug besitzt, um die Tat auszuführen, vor dem Rate nach Beseitigung des Vaters zurück, den der Mythus — in mehr als einer Richtung wunscherfüllend — der eigenen Mutter in den Mund legt. Nur einer führt die Tat aus (im polynesischen Mythus hat nur einer widersprochen).

Gerade hier ist es uns indes möglich, eine ältere griechische Form des Titanen-Mythus zu erschließen, nach der alle Kinder des Uranos an der Tat beteiligt waren. Die Handhabe dazu bieten uns die vier abgerissenen Verse, die nach der Geschichte von der Geburt der Aphrodite den Faden der Erzählung wieder aufnehmen. Bereits oben ist auf die Bedeutung dieser Verse hingewiesen worden (p. 36). Nachstehend seien sie an dieser Stelle wiederholt:

> Jene, die anderen aber benannte Titanen der Vater
> Uranos, der sie erzeugte, der Mächtige, scheltend die Kinder,

[1] Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre, II. Reihe, p. 205.

Da sie mit frevelndem Sinn die Hand zum entsetzlichen Werke
Damals erhoben, doch rächen, so sagte er, würd' es die Zukunft.

(Theog. 207 ff.)

Schon Gruppe (Griech. Kulte u. Mythen, I. Bd., p. 584 ff.) hat daraus erschlossen, daß ursprünglich nicht Kronos allein, sondern eine Mehrheit von Titanen an der Tat beteiligt gewesen sein müssen. Dadurch gewinnt nun der griechische Mythus eine Gestalt, die ihn der polynesischen Überlieferung um ein Bedeutendes näher rückt. Auch können wir daran eine sehr lehrreiche Beobachtung machen. Einerseits müssen nämlich die Bedenken gegen die Tat nicht so groß gewesen sein, wenn alle Brüder an ihr beteiligt waren, anderseits ist aber auch dieser älteren Form ethische Reflexion insofern beigemengt, als sich in diesen Versen eine Verurteilung der titanischen Tat ausgesprochen findet, die zwar dem angegriffenen Teil in den Mund gelegt wird, aber dennoch ein mehr oder weniger objektives Gepräge besitzt. Halten wir hier ein wenig inne. Auch in der individuellen geistigen Entwicklung tritt im Laufe der Zurückdrängung der den Ödipuskomplex zugehörigen Neigungen eine solche »Verurteilung« derselben ein, unter dem suggestiven Einfluß des ethischen Milieus und der physiologischen Umbildungen der Latenzperiode. In derselben Entwicklungsphase stehen die Formen des Mythus, die uns eben beschäftigen. Die ursprünglichen Wunschgedanken, ins Licht geläuterter Einsicht gerückt, werden mit Abwehrgefühlen bedacht, was selbstverständlich nicht hindert, daß der Mythus auch in dieser neuen Gestalt den verdrängten Wunschphantasien noch weiter dienstbar ist, im Gegenteil, diese moralische Verlarvung dient zu ihrer Rechtfertigung — die Moral ist der Trikot des Mythus. — Diese Gestalt ist es im allgemeinen, in der sich uns die Titanen-Mythen auf griechischem Boden darbieten. Das gilt vornehmlich von Hesiods Zeichnung der Japetossöhne. Ich verweise auf Seite 41 f., wo ich als besonders bemerkenswert hervorgehoben habe, daß bei der Anführung ihrer Schicksale die Strafen, welche Zeus über sie verhängt hat, an erster Stelle stehen, während wir von ihren Übeltaten zum Teil bezeichnenderweise gar nichts wissen wie bei Menoitios und Atlas. Die Gründe, die für Prometheus' Bestrafung angeführt werden, sind wieder samt und sonders für das Menschengeschlecht segensreiche Taten. Woher also mit einem Male diese Verdammung, die ganz den Charakter einer damnatio indicta causa trägt? Unsere vorangehenden Ausführungen geben uns die Antwort an die Hand: diese Taten enthalten sämtlich das titanische Motiv einer Bereicherung des Menschen zu Ungunsten des Gottes in sich und mußten der Ächtung verfallen, als die der individual-psychologischen Entwicklung parallele Verdrängung der Sympathie mit dem gegen den Vater (Himmelsgott) sich auflehnenden Helden auch im Mythus zur Geltung gelangt war. Atlas trägt als Himmelsträger den titanischen Charakter noch ziemlich offen an sich. Mit ihm geschieht nichts weiter als

daß diese seine segensreiche Tätigkeit in eine von dem Himmelsgott Zeus verhängte Strafe umgewandelt wird (Äsch. Prom. 355, Hesiod, Theog., 517 ff.). Andere Titanen, die schon früher in Bergen vulkanischen Charakters lokalisiert gewesen waren, verbleiben dort, aber ihr Aufenthaltsort gilt jetzt als Ort der Verbannung. Auf Typhon (Hesiod, Theog. 820 ff., Äsch. Prom. 359 ff.) hat Zeus die Insel Sizilien gestürzt; sie erbebt, wenn der Riese, von Schmerzen gepeinigt, seine Lage zu verändern sucht. Typhon war indes seiner Beschreibung nach jedenfalls ursprünglich ein vulkanischer oder Gewitterdämon und hat den titanischen Charakter erst erhalten, als die ursprünglichen ältesten Titanen der Sympathieverdrängung unterworfen worden waren. — Über Prometheus soll weiter unten gehandelt werden.

Die individuelle psychische Entwicklung, die wir oben zu schildern begonnen haben, nimmt nun ihren Fortgang in der Weise, daß die ursprünglichen Affekte des Hasses und der Wunsch nach Beseitigung des Vaters nicht nur mit Abwehrgefühlen umsponnen werden, sondern vielmehr noch eine Umkehrung in ihr Gegenteil erfahren, an Stelle des Hasses tritt Liebe und Pietät, die normalen Gefühle, mit denen wir schließlich und für die Dauer die Person des Vaters und weiterhin die fürstliche Autorität bedenken. Auch diese Entwicklungsstufe spiegelt sich im Mythus wieder. In der Geschichte der Japetiden ist Zeus nichts als der strenge Gott der Rache. Ohne Mitleidsregung werden die Freunde des Menschengeschlechtes ihrer Strafe überantwortet, *ὡς οὐκ ἔστι Διὸς κλέψαι νόον οὐδὲ παρελθεῖν* (Theog., v. 613). Diese Stufe wird überwunden in der Hesiodischen Darstellung des Titanenkampfes. Wohl tritt in ihr Zeus, der Enkel des Uranos, und als solcher mit ihm in mythischer Identität verbunden[1], als Vollbringer der Rache, die dieser den Titanen nach seiner Mutilation angedroht hatte, ihren Reihen entgegen — wir sehen diese Darstellung folgt der Version von der Mehrheit der an der Tat beteiligten Uranoskinder — jedoch enthält sie die bedeutsame Episode von der Gewinnung der Hekatoncheiren für die Partei des Zeus. Dieser erlöst sie aus ihrer unterirdischen Gefangenschaft, führt sie ans Licht und zum Danke hiefür helfen sie ihm den Sieg gewinnen. Die alten Feinde des Himmelsgottes treten auf seine Seite, des uranfänglichen titanischen Trotzes entkleidet.

Mit dieser Umwandlung der feindlichen Gefühle in Liebe und Pietät hat der seelische Prozeß seinen natürlichen Abschluß erreicht. Im Mythus legt diese letzte Konversion den Grund zur Weltmacht des Zeus, wie in seinem realen Urbild, dem aus egoistischer Vereinzelung zum Gesellschaftswesen sich entwickelnden Individuum die Unterordnung des Einzelnen unter die autoritative Gewalt sozialer Instanzen, die sämtlich Umwandlungen und Überbietungen der

[1] zu Enkel = Großvater vgl. Dieterich, l. c., p. 25.

väterlichen Autorität sind, den Kulturfortschritt wesentlich bedingt. Erst durch die Opfer an persönlicher Freiheit und eigenmächtigem Lustgewinn, die das Ganze dem Einzelnen abfordert, werden die Kräfte frei, aus deren Zusammenwirken sich eine Welt objektiver Werte aufbaut.

Mit der Erreichung dieses Standpunktes macht die Entwicklung bei der Mehrzahl der Individuen halt. Eine Weiterbildung, die insoferne nicht notwendig genannt werden kann, weil sie nur in einer beschränkten Anzahl besonders organisierter Einzelner zur Erscheinung kommt, besteht darin, daß der anfängliche Zustand der Auflehnung gegen die Autorität zwar überwunden wird, aber nachher wieder zum Durchbruch kommt und mit demjenigen, den die sozialen Medien mit suggestiver Macht dem Einzelnen aufzudrängen bemüht waren, zusammenstößt und einen Willenskonflikt entfacht. Diese neue Phase einer Entwicklung, die wir bereits abgeschlossen wähnten, ist nur möglich durch eine allgemeine Steigerung der seelischen Vermögen überhaupt, im besonderen durch eine größere Stärke sowohl der auf die eigene Person gerichteten Erhaltungstendenzen als auch der Wucht, mit der die Forderungen der autoritativen Mächte empfunden werden. Dieser Konflikt hat alle Merkmale des Tragischen an sich, wenn die Persönlichkeit, in der er sich abspielt, einen hohen Eigenwert besitzt, so daß sie gerade durch ihr Bestes und Edelstes in Kämpfe hineingezogen wird, die wie aus einer Verschwörung der Weltordnung gegen den hervorzuwachsen scheinen, der die letzten Konsequenzen seiner Natur zu ziehen gewillt ist. Es ist die Gestalt des Prometheus, an der die Tragik dieses Konfliktes ihren für alle Zeiten giltigen Ausdruck finden sollte; wir haben ihre Behandlung bis hieher verschoben, weil sie bestimmt war, in künstlerischer Sublimierung die letzten Möglichkeiten in der Gestaltung des titanischen Motivs in sich erstehen zu lassen.

Die Konversion der infantilen Haßgefühle in Liebe und Pietät ist für die prometheische Natur bloß ein vorläufiger Abschluß. Es kommt der Tag, an dem sie die bange Frage erhebt, was sie selbst durch diese Hingabe gewonnen hat; ob es nicht besser wäre, für sich aus dem Vollen resolut zu leben als sich dem imaginären Gebilde einer Weltordnung aufzuopfern, die den Einzelnen zu ihrer Verwirklichung bedürfe; ob hier nicht Gewinn und Verlust in allzu scharfem Mißverhältnis stünden. — Dieses Problem wird mit der dem antiken Menschen eigentümlichen Reserve im Prometheus des Äschylus abgehandelt.

Dieser Prometheus hat bereits jenen Schritt getan, den wir als Aufgabe der feindseligen Einstellung gegen die väterliche oder göttliche Autorität gekennzeichnet haben. Im Kampfe des Zeus mit den Titanen hatte er seine Brüder zur Vernunft gemahnt und als seine Bemühungen fruchtlos geblieben waren, sich mit seiner Mutter der Erde, die ihm die Zukunft geoffenbart, auf die Seite des Olympiers geschlagen (Äsch. Prom., v. 205 ff.). Doch mit Undank wurde ihm

seine Ergebenheit von Zeus gelohnt. Zeus will die Menschen, deren Schöpfer und Repräsentant Prometheus ihm gegenüber ist, von der Erde vertilgen und ein neues Geschlecht pflanzen. Hier verbindet Äschylus, nicht ohne eine Parallele im ägyptischen Mythus (vgl. oben, p. 46) das aus dem Schuldbewußtsein des Empörers gegen die Autorität hervorgewachsene Motiv der Sintflut mit der Titanensage, um die sich darauf einstellende Sinneswandlung des Prometheus zu begründen. Zeus will die Menschen von der Erde vertilgen und ein neues Geschlecht pflanzen. Der Grund für diese Absicht des Zeus, den Äschylus nicht angibt, wird kein anderer sein, als daß dieses Geschlecht im Grunde seiner Natur *stets titanisch geblieben ist* und in der neuen Weltordnung nicht weiter bestehen darf. Doch Prometheus durchkreuzt des Zeus Pläne und bewahrt die Menschen vor dem Untergang. Wider den Willen der Götter leben sie weiter. Darob erzürnt Zeus und bestraft den Prometheus für seine Menschenliebe. — Die durch Zeus repräsentierte Gemeinschaft, der sich auch Prometheus in einer Periode seines Lebens angeschlossen hatte, ist in ihren Ansprüchen an den Einzelnen unersättlich und verlangt seine unbedingte Unterwerfung unter die (auf das Mittelmaß zugeschnittene) Autorität.

Doch Prometheus weiß, daß er sich nicht völlig hingegeben hat; er ist im Besitze *des Geheimnisses, auf dem Zeus' Macht beruht*, und vermag darum den Schergen des Olympiers zu trotzen, die ihn in den Einöden Skythiens an einen Felsen schmieden. Zeus ist es bestimmt, *von einem noch ungeborenen Sohn der Herrschaft entsetzt zu werden*[1].

Damit kehrt das alte *titanische Motiv der Verdrängung des Vaters durch den Sohn* wieder, aber in einer Ausweitung, die seinen Sinn um ein Bedeutendes vertieft. Der Bestand der Weltordnung beruht immer noch darauf, daß jeder Rückfall in den vor der Konversion der unbewußten infantilen Einstellung bestandenen Zustand vermieden wird. Es ist überaus lehrreich, in diesem von schwerwiegender Reflexion geschwängerten Gedankengewebe, wie es das Äschyleische Drama ist, die Wiederkehr all der uns wohlbekannten Züge vermerken zu können, durch die sich die älteste Art von Auflehnung gegen autoritative Mächte kennzeichnet.

Unsere Überzeugung von der infantilen Bestimmtheit der

[1] Nach *Wecklein* in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Prometheus, p. 16, die Herbeiziehung eines Mythus, der ursprünglich mit der Prometheussage in keinem Zusammenhang stand. Äschylus benützte die bei Pindar Isthm. VII 60 noch in ihrer älteren Gestalt vorliegende Sage, *Themis* habe, als Zeus und Poseidon um *Thetis* freiten, den Ratschluß des Schicksals verkündet, daß die Meeresgöttin einen Sohn gebären solle, der *mächtiger als sein Vater* sein, und, wenn Zeus oder Poseidon sich mit ihr verbinden, »eine Waffe schwingen werde, gewaltiger als Wetterstrahl und Dreizack«. Äschylus ließ die Beziehung der Sage auf Poseidon fallen, legte die Kunde von jener Schicksalsbestimmung, welche der Schicksalsgöttin Themis zukommt, dem Prometheus bei und macht zu dem Zwecke den Sohn der Klymene zum Sohne der Themis.

dichterischen Phantasie erhält durch diese Beobachtung eine neue Stütze. — Die Umstände, unter denen die Offenbarung des Geheimnisses der Macht des Zeus vor einer dem Prometheus ergebenen und darum verschwiegenen Zuhörerschaft vor sich geht, sind wiederum in mehr als einer Beziehung bemerkenswert. Jo, die in eine Kuh verwandelte ehemalige Geliebte des Zeus, kommt auf ihrer qualvollen Wanderung zu Prometheus in die skythische Einöde und wird dort deutlich dem männlichen Opfer der Tyrannei des Zeus als weibliches Gegenstück gegenübergestellt. Mit Hinblick auf den Charakter des Dritten, dem sie gegenübergestellt werden, ist es uns nicht mehr unklar, was diese drei Figuren zu bedeuten haben. Zwar hat nicht die Sage sie zu nächsten Verwandten gemacht, aber die individuelle Phantasie des Dichters hat sie mit allen Zügen ausgestattet, die der psychosexuellen Familienkonstellation eigen sind. Der Sohn, der sich als Opfer väterlicher Tyrannei betrachtet, erblickt auch in der Mutter, zu der er sich am nächsten hingezogen fühlt, ein Opfer, das er aus der Gewalt des Vaters erretten möchte. Dieser drängende Gedanke läßt den Dichter eine weitere Brücke zwischen den beiden Gestalten schlagen, die sich das erstemal im Leben gegenüberstehen: nach der Prophezeiung, die Prometheus der scheidenden Jo auf den Weg mitgibt, ist ihr bestimmt, in der dreizehnten Generation[1] die Stammmutter des Herakles zu werden, der ihn aus seiner Gefangenschaft befreien würde. Auch hier fand eine Rettungsphantasie statt, aber unter Berücksichtigung der Verhältnisse in einer der gewöhnlichen entgegengesetzten Richtung.

Im Besitze dieser Geheimnisse, die ihrer Natur nach, wie man leicht einsieht, infantile Wunschphantasien sind, vermag der Titanensproß dem Schicksal zu trotzen; vergeblich sind demgemäß die Anstrengungen des Hermes, der auf Zeus' Befehl erscheint, um ihm das Geheimnis abzudrängen. Zeus bestraft ihn, soweit er es einem Unsterblichen gegenüber vermag, und Prometheus unterliegt am Ende dieses Mittelstücks der Trilogie dem typischen Titanenschicksal und versinkt unter Blitz und Donner in die Tiefe, auch in diesem zeitweiligen Unterliegen noch die Macht seines Besiegers in den Händen haltend.

»Und doch, du stolzer Zeus, bestehst du nicht!
Ein Ehebündnis wirst du dir bereiten,

[1] Obwohl ich befürchten muß, der Spielerei mit den Zahlen bezichtigt zu werden, weise ich darauf hin, daß der Dichter die Zahl 13 in 10 und 3 auseinanderlegt. Prometheus sagt zu Jo, es werde ihn befreien *τϱίτος γε γέννα πϱὸς δέκ' ἄλλαισιν γοναῖς* der dritte Sproß nach zehen anderen (793). Die Zahl 3, die ihren mystischen Zauber, den sie auf das Denken der Völker ausübt (vgl. H. Usener, Dreizahl) nicht minder dem psychosexuellen Familien-Dreieck als der Beobachtung einer organischen Erscheinung verdankt, ist hier verbunden mit der Zehnzahl, von der wir vermuten dürfen, daß sie auf die Geburt im 10. Monat hinweist. Es brauchte wohl nicht eigens hervorgehoben zu werden, daß diese »unbewußte Zahlenbehandlung« (vgl. E. Jones, Zbl., II. Bd., p. 241 ff.) vom Dichter in keiner Weise beabsichtigt war.

Das dir das Szepter deiner Macht zerknickt!
Dann geht der ganze Vaterfluch des Kronos,
Den er, gestürzt vom alten Throne, sprach
Dir in Erfüllung und der Götter keiner
Weist dir den Rettungsweg als ich allein!
Ich kann's, ich weiß den Weg! So thron' er denn
Mit seinem Donner durch die Lüfte prahlend
Und schüttle keck sein feuriges Geschoß,
Nichts kann ihn vor dem schweren Fall bewahren,
Mit Schande sinkt er unaufhörlich hin.
Und einen Gegner wird er sich bewappnen,
Ein hehres Wunder unbesiegter Kraft,
Der einen Funken mächt'ger als der Blitzstrahl
Und einen Schall, der Donner übertäubt,
Ja, der Poseidons erderschütterndem
Dreizack im Meer Vernichtung wird erfinden.
In seinem Unglück wird er dann erkennen,
Wie anders Herrschen doch und Dienen sei.«

Chor der Okeaniden:

Mit deinen Wünschen, dünkt mich, drohst du Zeus.

Prometheus:

Nur was geschehen wird. Freilich wünsch' ich's auch.

(Prom., v. 928 ff.)

Über die psychologische Entwicklung des »Gelösten Prometheus« sind wir wenig unterrichtet. Wir wissen nur, daß der Chor am Anfang des Stückes aus den Titanen bestand, die Zeus also aus ihrer Gefangenschaft unter der Erde, in der sie seit ihrer Besiegung im Titanenkampf schmachteten, noch vor der Befreiung des Prometheus ans Licht gesandt haben muß. Diese Tat der Versöhnung bildet den Hintergrund für die Handlung des Stückes, in dem Herakles mit Willen des Zeus erscheint und den Dulder durch Erlegung des Adlers aus jahrhundertelanger Gefangenschaft erlöst, wogegen Prometheus sein Geheimnis offenbart, Zeus möge sich vor einer Verbindung mit Thetis hüten, der Sohn aus dieser Ehe würde stärker sein als er. Es läßt sich vermuten, daß bei der Lösung dieses Konfliktes im Sinne der Äschyleischen Weltanschauung ein Kompromiß geschlossen wurde, auf Grund gegenseitiger Anerkennung der Rechte. — Durch die Schlichtung des Gegensatzes auf Grund des Prinzips der Hochachtung der Persönlichkeit von Seite der Autorität hat die oben behandelte Konversion ihre Probe bestanden und ihre letzte Festigung erhalten. Nicht auf dem starren Festhalten des Autoritätsprinzips von Seite der älteren Generation und auf dem Verharren bei dem lähmenden (asthenischen) Affekt der Ehrfurcht beruht die Möglichkeit eines gedeihlichen Fortschreitens, sondern auf der willigen Anerkennung des Eigenrechts der werdenden Geschlechter.

Es liegen, wie uns die angewandte Psychologie in der Analyse des Mythus gelehrt hat, die Wurzeln für die bedeutsamsten späteren Konflikte, die der Einzelne mit einer wie immer gearteten Autorität auszufechten hat, in der Stellung, die der Sohn dem Vater gegenüber einnimmt. Wir beobachteten im Mythus das Ineinanderschlingen der affektiven Mächte, die gestaltend auf die Entwicklung dieses Verhältnisses gewirkt haben und konnten ihre positiven und nicht minder ihre negativen Seiten als richtunggebend für die menschliche Kultur erweisen. Die Gegenrede derjenigen, die uns zwar den Widerstreit der alten und jungen Generation als manifeste Tatsache des geistigen Lebens zugeben, seine Verankerung jedoch in seelischen Erlebnissen der Kindheit mit dem Hinweis zu widerlegen vermeinen, daß sich in ihrem Erinnerungsbestand keine Spuren der von uns angesetzten Konflikte vorfänden, können wir nicht als zutreffend bezeichnen. Gegenüber den auf Untersuchung des Unbewußten beruhenden Ergebnissen beweist die von dieser Seite als Gegeninstanz aufgeführte Tatsache nichts als eben ein gründliches Vergessen der in Rede stehenden seelischen Inhalte. Freud hat diese, wie er sagt, höchst eigentümliche Erscheinung als infantile Amnesie bezeichnet (vgl. 3 Abhandlungen, p. 36) und uns aufgefordert, wir sollten es lernen, uns darüber recht ausgiebig zu verwundern. Die Verwunderung ist aber allemal der Anfang der Philosophie. Wir dürfen annehmen, daß eben jene von uns oben gekennzeichnete Verdrängung der infantilen Auflehnung die Ursache dieses Vergessens ist; wie überhaupt die ganze infantile Amnesie, die sich ja auch auf indifferente Gegenstände erstreckt, möglicherweise mit den sexuellen Regungen der Kindheit in Zusammenhang steht. (Freud, ibid.) Nur der eigentümlichen Illusion, die uns die eigene Kindheit wie ein entschwundenes Paradies erscheinen läßt, wollen wir noch unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Wir wissen, wie gesagt, sehr gut, daß sie von nicht minder heftigen Krisen erfüllt war, als die spätere Lebenszeit und kennen auch die Art dieser Krisen. Nicht nur vergessen haben wir demgemäß, sondern überdies gefälscht, wenn wir von der goldenen Kindheit sprechen. Doch gerade der letzte Ausdruck ist es, der uns wiederum den Weg zum Mythus und weiterhin auch zum Verständnis der Erscheinung bahnt.

Die weitverbreitete Vorstellung von einem goldenen Zeitalter als Abglanz des Paradieses kann man mit Freud als Massenphantasie von der Kindheit des Einzelnen bezeichnen. Daß sich das Glückseligkeitsstreben unterdrückter Schichten mittels der Phantasie eine Befriedigung in Vergangenheit und Zukunft sucht, die, mit allen Wunschprädikaten ausgestattet, der Gegenwart Unrecht geben und ein Ende verheißen, ist schließlich ein Gedanke, der sich auch einem minder angestrengten Nachdenken erschließt. Was bedeutet aber die eigentümliche Tatsache, daß dieses Wunschgebilde der seligen Zeit im antiken Mythus mit der Dauer von Kronos' irdischer Herrschaft in eins gesetzt wurde? Desselben Kronos,

der seinen Vater entmannt und der Herrschaft entsetzt hat. Folgendes ließe sich zur Erklärung vorbringen: Die Verbindung der beiden Funktionen als πατϱαλοίας und König der goldenen Zeit entstammt der Periode, in der Kronos' Tat noch nicht der Ächtung verfallen war. Kronos als König der goldenen Zeit ist der Ausdruck für den Segen, der der Erde und ihren Früchten aus der Entfernung des Uranos, aus der Befreiung ihrer Geburten erwuchs ⟨vgl. Kronos als Gott des Ackerbaues und der Geburten, p. 37 f⟩. Während dann die Sympathieverschiebung in der Beurteilung der ersteren Funktion eintrat, sei kein Grund gewesen, das Wunschgebilde der goldenen Zeit, das ja noch andere wichtigere Aufgaben zu erfüllen hatte ⟨s. o.⟩, in die Verdrängung mit hineinzuziehen. Eben jene anderen Aufgaben hatten die Fixierung bewirkt, so daß jetzt der Kronos πατϱαλοίας und der Kronos der goldenen Zeit als zwei im Grunde inkonsistente Figuren nebeneinander stehen, wie es bei Hesiod tatsächlich der Fall ist. Wir leugnen nicht die Mitwirkung dieser äußeren Gründe, unsere psychologische Grundüberzeugung von der mehrdimensionalen Bestimmtheit des geistigen Geschehens verleitet uns jedoch, auch nach inneren Gründen für diese Erscheinung zu suchen. Da ist nun vor allem darauf hinzuweisen, daß die zwei Überlieferungen von Kronos dem Titanensprossen und Gegner des Uranos auf der einen und Kronos als Herrn des goldenen Zeitalters auf der anderen Seite, außer in mythologischen Handbüchern immer streng getrennt voneinander stehen. Hesiod erzählt die titanische Tat in der Theogonie, seine Herrscherstellung im goldenen Zeitalter in den Werken und Tagen, ohne die beiden Tätigkeiten irgendwie zu verknüpfen. Meines Wissens geschieht das auch sonst nirgends in der antiken Literatur; nie heißt es: Kronos, der König des goldenen Zeitalters, erhob sich gegen seinen Vater. Sollten diese beiden, einer keineswegs unlebendigen, abstrakt-begrifflichen Gestalt zugewiesenen Motive trotz ihrer manifesten Inkongruenz nicht doch auf einen einheitlichen Ursprung zurückdeuten; sollte ihre strenge Getrenntheit in der Überlieferung nicht etwa den Grund darin haben, daß das eine die negative Deck- oder Verdrängungsform des anderen ist, woraus sich leicht ihr Nichtnebeneinanderbestehen erklären würde? Unsere Betrachtungen der Individualpsyche setzen uns in den Stand, diese Fragen mit Bestimmtheit zu bejahen. Die goldene Kinderzeit ist die Ersatzbildung für die verdrängten Krisen, die aus der psychosexuellen Familienkonstellation hervorgewachsen sind; Kronos ist, wie wir nachgewiesen haben, das mythische Spiegelbild eben dieser infantilen Wünsche; der Mythus, dessen Verdrängungsarbeit wir ebenfalls ausgiebig kennen gelernt haben, hat sich als Ersatzbildung für seine erste verdrängte Entwicklungsstufe genau dieselbe Vorstellung einer seligen, goldenen Zeit gewählt. Die Psychanalyse in der ihr eigenen Unverschämtheit tut noch ein übriges und weist in den Eigenschaften des goldenen Zeitalters unter der Maske der Inversion die Wünsche

nach unbedingter licentia nach, was, wie in jeder Ersatzbildung, als Wiederkehr des Verdrängten zu betrachten ist.

Nach dieser eingehenden Analyse der griechischen Überlieferung nur einige Hinweise auf die mannigfach abgewandelte Art und Weise, wie Zensur und Verdrängung in den anderen Titanenmythen gewaltet haben.

Unübertroffen ist die geniale Naivetät, mit der das Motiv der Zerstreuung der titanischen Helden im polynesischen Mythus angewandt wird, um sowohl die Sympathie des Mythenerzählers zu markieren als auch mit bedeutungsvollem Mahnen die allgemein menschlichen, sozialen Folgen einer derartigen Empörung gegen die väterliche Autorität zu kennzeichnen; diejenigen, die sich gegen ihren Vater aufgelehnt haben, sind nicht imstande, unter sich Ordnung zu halten, sagten wir bereits oben. Einen Schritt weiter geht der biblische Turmbaumythus, indem er von Anfang an jede Sympathie mit dem titanischen Unterfangen ablehnt. Hier sind allerdings auch theologische Einflüsse im Spiele, die von der geraden Linie der Wirklichkeit immer etwas abseits führen. Schließlich wird man an den Zügen, die wir im unmittelbaren Anschluß an die Anführung der übrigen einzelnen Mythen im historischen Teil der Arbeit herausgearbeitet haben, unschwer das Wirken der Zensur erkennen, so besonders in der ägyptischen und in der Yorubamythe.

Nur die germanische Überlieferung erfordert aus mehreren Gründen ein längeres Verweilen. Wie stellt sich dort die Sympathie zu dem riesenhaften Urwesen Ymir, aus dessen Leib die Welt gebildet wurde? In der Snorra-Edda stoßen wir am Ende der Beschreibung Ymirs auf die überraschende Frage: War Ymir ein Gott? und erhalten die Antwort: Wir halten ihn durchaus nicht für einen Gott, denn er war böse wie alle seine Nachkommen. E. H. Meyer (Germanische Mythologie, p. 446) bemerkt dazu: »Diese ernste, ethische Frage hatte dem volkstümlichen Riesentum gegenüber keinen Sinn, aber sie versetzt uns plötzlich wiederum mitten in die christliche Gedankenwelt, denn seit Plato bis auf den heutigen Tag war man geneigt, in der Urmaterie, die doch Ymir vertritt, das Grundböse zu erkennen.« Auch hier scheint wieder wie oben (p. 48 f.) ganz überflüssigerweise Christliches gewittert zu werden, wie jeder zugeben wird, der unserer Einreihung der Gestalt des Ymir unter die Welteltern seinen Beifall geschenkt hat. Das Schauspiel ist keineswegs erfreulich, daß unsere Gelehrten den beklagenswerten Umstand, daß die mythologische Überlieferung unserer eigenen Vorzeit erst aus nachchristlicher Zeit stammt, dazu benützen, das Ursprüngliche, das sie noch enthält, vor unseren Augen zu verschütten. Ymir und seine Nachkommen, die Jötune, sind durch Bestla, die Gattin des Borr, die Vorfahren der titanischen Helden, der Asen Odin, Vili und Vé und darum vermöge des Affektmechanismus, den wir anläßlich des griechischen Mythus kennen gelernt haben,

böse, wie Rangi und Uranos ursprünglich böse sind (Projektion der Haßgefühle auf das Objekt des Hasses). Wir erkennen daraus, daß in der nordischen Überlieferung die Entwicklung auf der ersten von uns charakterisierten Stufe stehen geblieben ist: dem angegriffenen Teil hat sich noch nicht die Sympathie zugewendet, die Angreifer sind noch nicht geächtet worden. Trotzdem würde man fehlgehen, wenn man nicht auch hier Wirkungen der Verdrängung annehmen wollte. Man betrachte nur, auf welches Seitengeleise die Abstammung der titanischen Helden von Ymir geschoben ist. Sie stammen nur mütterlicherseits von den Jötunen ab. Das ist dasselbe Verhältnis wie in der Jugendgeschichte des Kyros, wie aus folgender Gleichung hervorgeht: Kyros : Mandane : Astyages = Asen : Bestla : Jötune. Die Verdrängung äußert sich hier wie dort in der Einschiebung des weiblichen Zwischengliedes und die Übertragung des titanischen Aktes auf die Aszendenz der Mutter. Diesen einzigen Zug ausgenommen, zeigt die nordische Überlieferung eine beneidenswerte Freiheit von moralisierender Übermalung und eine stolze Offenheit im Einbekennen ihrer verwegenen Angriffslust, die es verschmäht, sich hinter die Draperien der Entrüstung zu verbergen und im stillen zu genießen, was sie offen nicht haben kann. In dem völligen Mangel des Selbst-Desaveus der Reue erkennen wir den verwandten Geist der isländischen Sagas wieder. Ähnliches gilt von der indischen puruṣa-sūkta, während in der babylonischen Erzählung des Berosos, die in manchem Betracht Berührung mit der germanischen zeigt, die Ausbildung der spezifisch »titanischen« Affekte dadurch gehemmt war, daß das Urwesen nicht männlich, sondern weiblich war. So blieb als die weitaus stärkere von den Komponenten dieses Mythus die infantil-sadistische Geburtstheorie über (vgl. oben, p. 34) und diese ist der affektiven Ausgestaltung lange nicht in dem Maße fähig wie die psychosexuelle Einstellung zum Vater, in deren Abwandlungen wir Ethik und Kulturgeschichte sich abspiegeln sehen.

Unserer in der Einleitung aufgestellten Frage, in welchem Verhältnis auf den einzelnen Entwicklungsstufen der Titanenmythologie der naturmythische und psychologische Faktor zueinander stehen, dürfen wir jetzt eine zusammenfassende Antwort entgegensetzen. Diese hätte zu zeigen, wie weit die Bearbeitung des Materials unseren in der Einleitung entwickelten programmatischen Aufstellungen über Ursprung und Entwicklung des Mythus Recht gibt. Es wurde dort, wie man sich erinnert, dargelegt, wie der Mythus ein affektives Gedankengebilde ist, an dessen Gestaltung das ganze Triebleben des Menschen beteiligt sei. Der Trieb der Selbsterhaltung, sagten wir dort, schafft sich in der mythischen Erzählung eine primitive Naturerklärung zum Zwecke einer — allerdings über das notwendige Maß hinausgehenden — Orientierung in der dinglichen Welt. Diese Erklärung geschieht unter der herrschenden Apperzeptionsart sub specie sexualitatis und gewährt auf

diese Weise den typischen Sexualwünschen des Individuums durch ihre Hineinlegung in die »große Welt« eine Erfüllung und Rechtfertigung. Was man weiterhin als den Trieb nach angemessener Ausfüllung des Bewußtseins bezeichnet, ist, wie man daraus leicht entnehmen kann, nichts anderes als eine sublimierte Form der beiden anderen Triebe; nur fälschlich nimmt man ihn als formal an, denn ohne Inhalte von bestimmter Umgrenzung ist er undenkbar. Die kann er sich aber nicht selbst liefern. — Sind unsere Aufstellungen richtig, so müssen die ursprünglicheren Formen der in Rede stehenden Gebilde das naturmythische Element in stärkerem, vielleicht ausschließlichem Maße erkennen lassen. Das scheint nun tatsächlich der Fall zu sein. In den anspruchslosen kurzen Geschichten, wie sie uns etwa der australische (p. 31) und der Wamba-Mythus bieten, steht sexuelle Symbolik und Wunschbefriedigung doch gewiß an zweiter Stelle.

Darum können sie auch ihrer Sympathiestellung nach nahezu indifferent sein. Natürlich wäre es verfehlt zu behaupten, diese primitiven Mythen seien ohne Mithilfe sexueller Apperzeption entstanden. Das Naturbild der Nacht bietet keinesfalls eine ausreichende Erklärung für die mythische Vorstellung, daß der Himmel einst auf der Erde gelegen sei. Die Vorstellung von der Mutter Erde und dem befruchtenden, vom Himmel herabströmenden Regen, die Beobachtung des Wachsens der Pflanzen, dieser nächsten Kinder der Mutter Erde, mußte vorausgegangen und sexuell gedeutet worden sein. Der Unterschied dieser primitiven Stufe von der nachfolgenden liegt vielmehr darin, daß man es noch nicht verstand, die Lustquelle, die in der unbeabsichtigt eingeführten sexuellen Naturdeutung liegt, gehörig auszunützen. War einmal diese Entdeckung gemacht, so hatte auch der Mythus, um mit Aristoteles zu reden, *τὴν ἑαυτοῦ φύσιν* erreicht[1].

[1] Diese Auffassung wird zweifellos Widerspruch erregen, sie erhält aber eine Stütze durch eine Beobachtung, die an der Entwicklung der Ödipusfabel gemacht werden kann. Bei Homer (Od. 11, 271 ff.) wird der Mutterinzest gleich nach der Hochzeit ruchbar, Epikaste (= Jokaste) nimmt sich das Leben, Ödipus herrscht weiter in Theben und vermählt sich mit Euryganeia, die ihm vier Kinder gebiert. (Das letztere nach der Ödipodie des Kinaithon.) Die folgenden Dichter gefielen sich nun in der Steigerung der inzestuösen Züge, indem sie die Erkennung auf viele Jahre hinausschoben und die vier Kinder Eteokles und Polyneikes, Antigone und Ismene zu Kindern des Ödipus mit seiner eigenen Mutter machten. Das geschieht zuerst bei Äschylus. Da sich vornehme Geschlechter Thebens von den vier Kindern des Ödipus ableiteten, ist es unwahrscheinlich, daß die Überlieferung bei Homer (und Kinaithon) eine Abschwächung zu bedeuten hätte. — Ähnlich steht es mit der Orestessage. »Bei Homer ist Mörder Agamemnons Aigisthos allein, wenn auch unter Beihilfe der Klytaimnestra, und von Orestes wird nur gesagt, daß er den Aigisthos ermordet habe; wie Klytaimnestra umkam (Od. 3, 309 f.), wird nicht angegeben. Pindar Pyth. 11, 38 ist der erste, der den Orestes deutlich als Muttermörder bezeichnet.« (Christ-Schmid, Griech. Literaturgesch., I^{5}, p. 283[8]) Orestes ist aber (wie Hamlet) der Oedipus inversus. — Diese Tendenz der Überbietung der inzestuösen Elemente ist für den Mythus durchaus charakteristisch, mag ihr auch in der damit Hand in Hand gehenden Verdrängungsabwehr ein scheinbares Paroli geboten werden.

Aber eben jene Erfahrung vom Mythus als einer Lustquelle ist schuld an der geänderten Darstellungsweise auf dieser zweiten Stufe der Entwicklung. Wir wissen, daß die Wunschgedanken, die auf die Befriedigung in der Phantasie angewiesen sind, inzestuöser Natur und darum im Traum wie im Mythus einer Zensur unterworfen sind. Diese vollzieht sich im allgemeinen in Form der Verdrängungsabwehr. Der Mythenerzähler, der sich im Grunde mit seinem Helden identifiziert, nimmt nun eine Sympathieverschiebung zugunsten des angegriffenen väterlichen Teiles vor. Damit ist aber auch der erste bedeutsame Schritt zur Loslösung des Mythus von seiner äußeren Naturgrundlage getan, denn jene Sympathieverschiebung ist in den zugrundeliegenden Fakten, mit deren Erklärung sich der Mythus zuerst beschäftigte, in gar keiner Weise gegeben. Diejenigen, die im Mythus nur die Naturgrundlage gelten lassen wollen, müßten erwarten, daß jetzt, wo ihm diese Grundlage entzogen ist, sein Verfall eintreten müßte. Daß diese Erwartung nicht zutrifft, vielmehr gerade jetzt seine eigentliche Blüte anhebt, indem das Für und Wider der ausgelösten Affekte in sinnvoller Weiterentwicklung zu immer neuen Gestaltungen treibt, mag als ein neuer Beweis dafür gelten, daß eben dieser affektive Faktor von Anfang in ihm geschlummert haben muß. Andernfalls wäre diese Weiterentwicklung keine organische, sondern die Geschichte des Mythus bestünde gleichsam aus zwei Stücken, die durch irgendwelche äußerliche Momente aneinandergefügt worden wären. Daß dies nicht der Fall ist, dürfte aus der Analyse unseres Mythus mit hinlänglicher Deutlichkeit hervorgehen.

Wir haben bis jetzt das Motiv der Naturdeutung als ein selbständiges neben dem des sekundären Lustgewinns sexueller Natur bestehen lassen, jedoch immer deutlicher herausgearbeitet, welch bedeutsame Rolle das letztere auch dort spielt, wo jenes als das primum agens erscheint. Nicht bloß die Rücksicht auf das »Einheitsbedürfnis der menschlichen Natur« ist es, die uns bewegt, hier, wenn schon keine Reduktion, so doch eine Annäherung der beiden Motive anzustreben; es verleitet uns dazu vielmehr die Einsicht in die Gelungenheit des Versuchs, der von Sachs[1] gemacht wurde, aus der nach ungeschiedenen Einheit primärer narzissistischen Libidoerfülltheit des am Anfang der Entwicklung befindlichen Seelenlebens die Entstehung des Animismus als einer durch Verdrängung der auterotischen Libido entstandenen heterotischen Ersatzbildung zu begreifen. Hat demgemäß nach den Ergebnissen dieses Versuchs die naturmythische Komponente eine auterotische Wurzel und liegt der von uns geschilderten sexuellen Apperzeption die Heterotik zugrunde, die Entwicklungsform der Auterotik, so hätten wir das gesuchte einigende Band: Libidogewinnung auf verschiedenen Stufen der Sublimierung.

[1] »Über Naturgefühl«, Imago, I. Bd., 2. Hft.

Carl Spitteler.

Von HANNS SACHS (Wien).

In dieser Welt von Übeln krank, von Blute rot,
Tut Geist und Schönheit, tut ein Flecklein Himmel not,
Ein Glücklicher, der nichts vom Pfuhl des Jammers weiß,
Ein Edler, rein von Schuld, ein Held des Helmbusch weiß.
(»Olympischer Frühling«, II. Teil.)

Ist die Annahme der Psychoanalyse richtig, daß die schöpferische Phantasie des Künstlers, wie jede andere, ihre tiefste und mächtigste Quelle im Unbewußten habe, so muß in der Brust jener, die sich die Phantasie zum Lebensinhalt gemacht haben, der Kampf zwischen Begierde und Verbot, Wunsch und Angst mit besonderer Heftigkeit entbrannt sein. Was den Künstler von den übrigen Phantasie-menschen, Träumern und Narren, besonders unterscheidet ist seine Fähigkeit, trotz der Gewalt dieser inneren Kämpfe den Weg von sich weg zu finden. Er muß sich vergessen können, während er seine Leiden ausspricht und formt: »Aber sich so verlieren, ist mehr sich finden«, dies Wort des Mystikers gilt nicht nur für die religiöse, sondern für jede Form der Inspiration.

Wenn wir Psychoanalytiker nun auch hoffen dürfen, gründlicher als die bisherige Psychologie das seelische Material nachweisen zu können, aus dem die poetischen Meisterwerke geformt wurden, wenn wir es auch versuchen dürfen, den Wegen dieser Umformung, den Mechanismen der dichterischen Produktion nachzuforschen, eines wird uns doch voraussichtlich immer unfaßbar bleiben: das Maß der geistigen Kraft, die dazu nötig war, den Widerstand der Materie völlig zu überwinden und in scheinbar schrankenloser geistiger Freiheit zu schaffen. Darin wird sich das Genie wohl nie der wissenschaftlichen Analyse preisgeben, das Geheimnis seiner Größe scheint schicksallos, außerhalb der Reihe von Ursachen und Folgen zu stehen. An keinem aber ist die Verleihung dieses Wundergeschenkes sichtbarer geworden als an Carl Spitteler, dem großen Schweizer Dichter und unwissentlichen Paten dieser Zeitschrift. Ihm gegenüber wäre eine Analyse ein zu hohes Wagnis; nur auf einige Stellen, wo seine Intuition mit den Forschungsresultaten Freuds zusammentrifft, sei bescheidentlich hingewiesen.

»Imago« ist die Geschichte einer aus der Verdrängung wiederkehrenden Liebe, die zuerst als Abneigung und Verachtung verkleidet auftritt, dann im Traum und durch »Konversion ins Somatische« nach Ausdruck ringt, bis sie sich wieder im Bewußtsein durchsetzt. Aber nicht die — übrigens in allen Einzelheiten wundervolle — Schilderung dieses Kampfes mit dem Widerstand ist das Einzigartige des Buches, sondern die Gestaltung der Idee, daß für den in inneren Konflikten Befangenen nicht mehr die geliebte Person alleiniges Liebesobjekt ist, sondern daneben und darüber auch die Gestalten, die sich seine Phantasie nach ihrem Ebenbilde erschaffen

hat. Wohl war uns der Mechanismus der »Zerlegung« einer Person in mehrere als charakteristisches Symptom einer Geisteskrankheit (der Paraphrenie oder Schizophrenie) bekannt und wir wußten auch, daß die Psychosen nur das verzerrte Bild eines normalen Vorganges bieten. Damit war aber nur eine äußerliche Betrachtungsweise gewonnen, den Einblick ins Innere hat uns erst der Dichter eröffnet und zugleich den treffenden Terminus geliefert. Die Wichtigkeit dieser Erfahrung kann kaum überschätzt werden, denn nur durch sie gelangt man dazu, das Kernproblem der Psychoanalyse, den Ödipuskomplex, richtig zu werten. Es schien weder erträglich, noch glaubhaft, daß alle Menschen ein auf ihre nächsten Verwandten gerichtetes verbotenes Begehren ihr ganzes Leben lang in der Brust verschlossen tragen sollten. Erst wenn wir einsehen, daß es im letzten Grunde nicht Vater und Mutter des aktuellen Lebens sind, denen jene Gefühle gelten, sondern des Vaters und der Mutter »Imago«, ihr in unbewußter Phantasie bewahrtes Erinnerungsbild aus der »Parusie« — die wir zu psychoanalytischem Gebrauch mit »Kindheit« übersetzen — dann begreifen wir den Sinn jener durchs ganze Leben fortwirkenden Ödipuseinstellung. Für den Normalen wird die Imago Vorbild seiner Liebeswahl und nur für den ins Infantile zurückgeworfenen Neurotiker fließt sie mit dem Urbild wieder zusammen, woraus dann Seelenpein und Gewissensnöte entstehen müssen. Victor, der Held des Buches, bildet aus allen seinen Gedanken und Wünschen Gestalten, die für ihn selbständiges Leben gewinnen, ein Wahnsinniger also, wenn er nicht ein Dichter wäre. So aber weiß er immer noch die Oberhand über seine Kreaturen zu gewinnen und statt sie fälschlich in die Realität zu versetzen, wie es ihm die Versuchung nahelegt, gründet er für sie eine neue Welt, in der sie frei wirken und walten können, »das Reich, welches reiner ist als das Reich der Wirklichkeit, aber wesenhafter als das Reich der Träume« — sein Kunstwerk.

Spittelers Dichtung will nichts weniger sein als ein Kompendium für Psycho- und Neurologen. Ihre Bestimmung ist keine andere, als die jedes meisterlichen Kunstwerkes: andächtigen Genuß zu bereiten. Aber ohne sich diesen zu schmälern, kann man daraus die wertvollsten Erkenntnisse erlangen. So läßt sich die Wiederkehr des Verdrängten aus den im Dienste der Verdrängung geschaffenen Maßregeln nicht schöner anschaulich machen als durch Victors Entschluß, Theudas Nähe nicht mehr zu fliehen, sondern aufzusuchen, um dadurch sein Phantasiebild von ihr leichter zu bekämpfen und zu entwerten. Die unbegreifliche Vorliebe, die manchmal für ganz reizlose Orte oder einen gleichgiltigen Menschen erwacht, wird völlig durchsichtig, wenn man die Geschichte von Victors Reise nach Sengendorf und seiner Freundschaft mit dem »scheuledernen Andreas« liest. Seine Veranstaltung bei dieser Reise, das scheinbar unsinnige Fragen nach der Frau Direktor Wyss, ist die beste Aufdeckung eines neurotischen Mechanismus, nur daß freilich der Neurotiker

völlig aus dem Unbewußten heraus so handelt, wie Victor in halb=bewußter Selbstironie.

Ein kleines Beispiel zeigt, wie wohl der Dichter die Bedeut=samkeit der Fehlhandlungen zu würdigen versteht, die Freud als erster wissenschaftlich nachgewiesen hat. Victor kehrt heim, um die Treulose als »Richter« zu bestrafen. Vor seinem Gang versichert er sich ihrer Adresse: Münstergasse sechs. »Hausnummer vierzehn, da bin ich in Gedanken vorübergegangen. Rückwärts denn: Nummer zwölf, zehn, jetzt kommt es näher, acht — also das nächste Haus. Nicht übel das Häuschen, wie reinlich, wie wohnlich mit den weißen Spitzenvorhängen und dem weit ausladenden Erker, wer würde ihm von außen die Falschheit ansehen, die es birgt. Einen Kanarien=vogel hört man auch, und Kinderlachen. Ein Kind? Wie kommt das Kind da hinein? Sollte ich mich in der Hausnummer getäuscht haben? Nein, es ist richtig Nummer sechs. Nun, es können ja mehrere Familien in einem Hause wohnen.« Victor bemüht sich deutlich, auch nachdem er seinen Irrtum gutgemacht und das richtige Haus gefunden hat, das Kinderlachen so spät wie möglich, erst nach=dem er von den nebensächlichsten Einzelheiten Notiz genommen hat, zu hören. Auf die gemachte Wahrnehmung reagiert er dann sofort mit dem Zweifel an der Richtigkeit der Hausnummer und beruhigt sich erst mit dem Gedanken, daß das Kind einer anderen Familie angehören könne. Das gibt uns den Schlüssel zum Ver=ständnis für sein Vorübergehen. Er hat offenbar schon beim ersten=mal die richtige Hausnummer gesehen, dabei aber auch bereits das Kind gehört. Der Gedanke an das Kind war ihm jedoch so peinlich, daß er seine Wahrnehmung unbewußt verfälschte und weiterging, um das Haus zu suchen, wo die ehemals Geliebte — aber ohne Kind — wohne. Durch diesen kleinen Zug weiß uns der Dichter einzugeben, daß der Gedanke, Theuda habe von einem anderen Manne ein Kind empfangen, für Victor unerträglich ist, daß also hinter seinem Abscheu noch unverändert seine alte Liebe steckt. Daß aber die Leser diesen Zug verstehen, auch wenn sie Freuds »Psychopathologie des Alltagslebens« eben so wenig gelesen haben, wie der Dichter selbst, beweist, daß die empfangenden Organe, die sie der Dichtung entgegenstrecken, nicht dem Bewußtsein angehören, sondern dem Unbewußten.

Die Darstellung »Konrad der Leutnant« entrollt die Konflikte in der Seele eines durchaus wohlgeratenen Menschen, der an der Auflehnung gegen seinen Vater und der Liebe seiner Schwester zugrunde geht. Die eine verbittert ihm jedes freie Wirken und Schaffen, die andere macht ihm die Ablösung von der Familie und die selbständige Liebeswahl unmöglich. Der gegen den Vater gerich=tete Todeswunsch, das aus Widerwillen und Abhängigkeit gemischte Gefühl, das ihm der Sohn entgegenbringt, wird mit vollendeter Klarheit ausgeführt: »Da, während er ziellos hinbrütete, tauchte unversehens der frevelhafte Spruch seiner Schwester in seinem Ge=

dächtnis auf: »»Wer weiß denn, wie lange er überhaupt noch lebt?«« Ob er das Wort noch so heftig verbannte, es kam wieder und hüpfte unablässig in seinem Ohr. Gewiß nicht als Wunsch und Hoffnung — pfui! — sondern einfach als Frage. Und schließlich im Grunde, warum sollte er sie nicht beantworten? Eine unbezwingbare Neugierde wuchs in ihm heran, so daß er sich eine Schrittlänge seitwärts am Fenster zurückstahl, bis sein Blick durch die Türspalte streifend den Vater erreichte, die rechte Seite des Körpers und je nachdem jener sich bewegte, auch den Kopf. Und nun begann er ihn verhaltenen Atems zu beobachten, wie er ihn nie beobachtet hatte, mit dem lauernden Blicke des Spions, welcher nach des Feindes Schwächen späht. Im einzelnen prüfte er ihn, von oben bis unten, um es schließlich zusammenzurechnen: Das schreckliche Antlitz glatt und bartlos, mit braunen Flecken schauerlich getigert, die fürchterlichen, rot unterlaufenen Doggenaugen, den gedunsenen Leib . . . Und heimlich zählend überflog er sein Alter: vierundsechzig im Herbst. Jedesmal, wenn zufällig sein Blick den des Vaters kreuzte, schnellte er den seinigen zurück, während der Vater geräuschvoll schnurfelnd ausspuckte.« In einer glücklichen Stunde gelingt ihm denn beides, die Überwindung des Vaters, der sich gutwillig dazu versteht, ihm die Herrschaft abzutreten und die Brautwahl. Aber der Rausch des Erfolges geht vorüber und der Arme muß einsehen, daß er seine Konflikte niemals los werden, sein Leben statt in fröhlicher Wirksamkeit in Haß und Zank verbringen muß. Das wird ihm in vollster Deutlichkeit vor Augen gestellt, während er sich aufmacht, um einen Nichtswürdigen zu züchtigen. Er hört den Vater lamentieren, sein Sohn habe ihm den Todesstoß versetzt, und die Eifersucht zwischen Schwester und Braut flammt wild auf, da die eine ihm von seinem Unternehmen abrät, die andere ihr zum Trotz ihn dazu anstachelt. Im Kampfe mit dem weit schwächeren Gegner erhält er den Todesstoß, nicht als Opfer eines unglücklichen Zufalls, sondern weil er mit unbewußtem Wunsche selbst den Tod sucht. Die Tatsache, daß hinter einer Ungeschicklichkeit das unbewußte Streben nach Selbstbeschädigung, ja nach Selbstmord verborgen sein kann, die Freud mit den Mitteln der psychoanalytischen Technik nachgewiesen hat, ist für den Dichter nichts Paradoxes; sie ergibt sich vielmehr aus seiner Darstellung mit der Notwendigkeit und Selbstverständlichkeit, die jeder Kunstvollendung innewohnt.

Der kleine Gerold in »Die Mädchenfeinde« wiederholt sich selbst stets eine und dieselbe Phantasie. Sie beginnt mit einem großen Schlachtgemälde, wobei er selbst natürlich Anführer der siegenden Partei ist. »Schon war der Sieg entschieden, der Feind floh, sämtliche Kanonen im Stiche lassend, siehe, da stürzte der Obergeneral der feindlichen Kadetten, ein engelschöner Knabe in weißer Uniform mit goldener Schärpe und goldgestickten Aufschlägen verwundet vom Pferde. Er, rücksichtslos durch Freunde und Feinde

sich Bahn brechend, stürmisch zu ihm hin, half ihm sich aufrichten, tröstete ihn liebreich, nahm ihm sein Ehrenwort ab und versprach ihm Pflege und großmütige Behandlung. Und süß war der Dankesblick aus den blauen Augen des Gefangenen.« Es kann nicht zweifelhaft sein, daß es die ersten Regungen der ihres Objekts noch nicht kundigen Sexualität sind, denen diese Phantasie entsprungen ist. So deutet es auch der Psycholog des Buches, der Narrenstudent: »Neun Jahre und zwei Monate! Und schon Engeleien im Kopf! Gerold, du bist ein Phänomen . . . Um aber auf deinen holden Kadettengeneral zurückzukommen, so will ich dir, weil du mir dein Geheimnis anvertraut hast, auch etwas Geheimnisvolles verraten, glaub's oder glaub's nicht, aber merk dir's und behalt es: Der Kadettengeneral verwandelt sich später, mag sein in fünf, mag sein in sieben oder acht Jahren, in ein lebendiges Mädchen, das du sehen kannst, und das »»Gerold«« mit einem langen, langen e zu dir sagen wird, wie wenn ein h dahinterstände.« Es ist kaum möglich, für eine so zarte und treue Darstellung so grobschlächtige Worte zu gebrauchen wie »Deutung der Sexualität im Sinne des eigenen Aggressionstriebes« oder »infantile Inversionsneigung«. Nur darauf sei verwiesen, daß ganz im Sinne der Theorie Freuds hier geschildert wird, wie sich die Sexualität beim Kinde schon regt, längst bevor sie hinreichend gereift ist, um das richtige Sexualziel und Sexualobjekt zu erkennen.

Auffallend ist übrigens die Ähnlichkeit zwischen dem Götti Statthalter und seiner Frau mit dem Elternpaar in »Konrad, der Leutnant«. Der Vater laut, tyrannisch und willkürlich, die Frau zart und leidend. Bei der unendlich reichen Gestaltungskraft Spittelers, die sich sonst in keinem, auch nicht dem kleinsten Zuge wiederholt, muß man wohl vermuten, daß hier unauslöschlich eingedrückte Vorbilder wirksam waren.

Verstreute Bemerkungen, wie die mitgeteilten, können einer Persönlichkeit, wie es Spitteler ist, selbstverständlich nicht genüge tun, um so weniger, als der Versuch gar nicht gemacht wurde, ihn als das zu werten, was er rein und ausschließlich ist: als Künstler. Da jedoch gerade in diesem Punkte der größte Mut vonnöten wäre, um ihm ins Einzelne zu folgen, so sei nur das eine als sicherste Überzeugung ausgesprochen: Von allen Lorbeeren, die unsere Zeit austeilt, ist keiner, dem unverwelkliche Frische so gewiß ist, wie dem, der seine Stirne bekränzt.



Vom wahren Wesen der Kinderseele.

Redigiert von Dr. H. v. HUG-HELLMUTH.

I.

Über erste Kindheitserinnerungen.

Von Dr. H. v. HUG-HELLMUTH.

Es ist eine eigentümliche Tatsache, daß der Erwachsene, rückschauend in seine Jugendzeit, meist schon im siebenten Lebensjahr auf das große »schwarze Loch in seinen Erinnerungen« stößt, wie Otto Ernst die Gedächtnislücken des kleinen Asmus Semper nennt. Hinter diesem dunklen Nichts leuchten dann noch wenige helle Gebilde mit scharf umrissenen Konturen aus dem nebelhaften Chaos des frühesten Kinderdaseins. Es sind Erinnerungsbrocken von seltsamer Klarheit, aber weil dem Erwachsenen jeder Zusammenhang derselben mit dem übrigen Geschehen entschwunden ist, so weiß er mit ihnen nichts anzufangen. Ja, er verlegt sie, in dem dunklen Bewußtsein, daß sie für ihn einst eine große Bedeutung gehabt haben, in spätere Jahre, obwohl sie ihm dort nicht am rechten Platze scheinen; aber diese bewußten und unbewußten Erinnerungstäuschungen sind nicht imstande, jenen Resten infantilen Geistes- und Gemütslebens etwas von ihrer fast visionären Klarheit zu rauben. Neben diesen »poetischen Naturen, bei denen die Erinnerungen der Kindheit bis ins höchste Alter lebendig bleiben und zuletzt die jüngeren Eindrücke ganz und gar verdrängen« [1], sind andere — und es ist vielleicht die Mehrzahl — die wenige oder gar keine Erinnerungen an die Frühzeit ihrer Seele bewahrt haben. Und es gibt Forscher, »die es mit Freude begrüßen, in der Zeit, da die Auffrischung frühester Jugenderinnerungen Mode geworden, einmal einem zu begegnen, der gesteht, nichts zu erinnern«. Wenn wir an diese Behauptung die psychoanalytische Sonde legten, so würde sich dartun, daß diese Personen viel von dem, was in ihrer Kindheit eine wichtige Rolle spielte, nicht wirklich vergessen, sondern bloß gut ins Unbewußte verdrängt haben. Wenn Compayré [2] sagt: »Es würde natürlich erscheinen, wenn die Erinnerungen an die Anfänge unseres Lebens dunkel wären; in Wahrheit aber sind sie gar nicht vorhanden«, so kann man, auf psychoanalytischem Boden stehend, dem Gelehrten bloß im ersten Teil seiner Meinung beipflichten. Denn die Psychoanalyse gibt uns das Mittel, die Spuren seelischen Geschehens zu verfolgen bis in die ersten Lebensjahre. Träume und kritikloses Wach-Erinnern führen uns in die Zeit, da die Seele ihre Tore öffnete zum Einzuge von Freude und Schmerz und unter dem Eindruck der ersten Gefühle sich ihrer selbst bewußt wurde.

Nach Freuds genialer Lehre hat das Nicht-Erinnern der Großen einen seiner Hauptgründe in der Amnesie der Kleinen. Sie ist teils durch die große Beweglichkeit der Elemente des infantilen Geistes bedingt, teils trägt die durch Erziehung und Herkommen geübte absichtliche Unterdrückung gewisser Gedankengänge schuld daran, daß uns die Erinnerung an Erlebnisse schwindet, welche ihrem Charakter nach zum dauernden Besitz unserer Seele geeignet wären. Die Wertung der Ereignisse vollzieht sich beim Kinde in weit höherem Maße als beim Er-

[1] Bogumil Goltz, Buch der Kindheit, p. 165.

[2] Compayré. Die Entwicklung der Kindesseele, p. 165.

wachsenen unter dem Einflusse sexuellen und erotischen Empfindens, denn ihm fehlt jede ethische und ästhetische Würdigung. Sowie diese sich zum Worte meldet, wird das Ursprünglichste des infantilen Gedanken- und Gefühlslebens aus dem Bewußtsein gedrängt und ins Unbewußte verwiesen. Solche gewaltsame Unterdrückung erfährt nicht selten gerade der Teil der Erinnerung, um dessentwillen ein Vorkommnis dem Gedächtnis sich eingeprägt hat; der verpönte sexuelle Inhalt wird vergessen und harmlose Dinge treten in den Vordergrund. So kommen jene Erinnerungsbrocken zustande, die uns unerklärlich oder barer Unsinn dünken, solange wir nicht die psychoanalytische Forschung zu Recht gelten lassen.

In dem autobiographischen Roman »Asmus Sempers Jugendland« berichtet Otto Ernst als früheste Erinnerung des kleinen Helden, daß dieser sich in einem weißen Kleidchen auf dem Treppenabsatz sitzen sieht, während seine Mutter über das Geländer der Treppe hinweg mit einer Nachbarin plauderte. War es befriedigte Eigenliebe, die sich an dem weißen Kleidchen freute, war es ein Teil des Gesprächs, den der kleine Knabe mit besonderem Interesse auffing und in seine junge Seele einschloß als geheimnisvollen Schatz, sicher war es die Gefühlsseite, die ihm dies an sich unscheinbare Erlebnis so wertvoll gestaltete, daß ers dauernd behielt. Und dann folgt eine Erinnerung, in der die erotische Verknüpfung mit der Gestalt des heißgeliebten Vaters klar hervortritt: »Das nächste große Ereignis, das seine Spuren für immer in sein Gedächtnis grub, war ein Barbierbecken. Es hing über einer Tür an der Straße. Es funkelte herrlich, wenn der Wind es bewegte, und war wohl das Schönste, was es auf der Welt gab. Und eines Sonntags ging Ludwig Semper, der Vater, in das Haus mit dem herrlichen Becken hinein, und seinen Sohn Asmus trug er auf dem Arm. Ein Mann der immerfort redete, legte Asmus die Hand auf den Kopf, und dann wischte er dem Vater einen weißen Schaum ins Gesicht. Wenn der Mann redete, sah ihn der Vater immer ganz ruhig mit seinen großen Augen an und sagte: Hm! Und dann faßte der Mann den Vater bei der Nase und kratzte den Schaum wieder ab. Und als der Vater mit seinem Asmus wieder draußen war, kamen sie gleich auf einen Platz. Da war es sehr schön, weil es so frei war. Und da standen mehrere Männer in sauberen Röcken; mit denen sprach der Vater. Die Männer in ihren sauberen Röcken waren auch schön, überhaupt war an dem Tage die ganze Welt wunderschön, weil überall Sonntag war.« Sonntag war's aber in der Seele des Kindes, weil es beim Vater war, »der gleich nach dem lieben Gott kam«, und dem die erste heiße Liebe seines jungen Lebens gehörte. Mit ihm allein zu sein, ihn ganz und ungeteilt für sich zu haben, war in der kinderreichen Familie Semper für den kleinen Asmus gewiß eine seltene, und darum rechte Sonntagsfreude. Und weil in ihr die unbewußte Eifersucht des Kinderherzens auf die Geschwister loderte, die in späteren Jahren künstlich eingedämmt und niedergehalten wird als unbrüderliches Gefühl, deshalb ist die Erinnerung von der verpönten Regung verschoben auf das harmlose Barbierbecken, die Prozedur des Stillhaltens des Vaters beim Rasieren u. dgl. Freilich trägt zu diesem Teil der Erinnerung nicht wenig das kindliche Staunen bei, daß ein fremder Mann es wagt, dem gottähnlichen Vater »Seifenschaum ins Gesicht zu wischen« und ihn gar bei der Nase zu fassen; gewiß lauter Dinge, die Frau Rebekkas, der Mutter rasche Hand, bald zu unterbrechen verstand, wenn die Geschwister sich also traktierten. Und nun ließ der herrliche Vater dies schweigend über sich ergehen!

Finden wir in diesen Erinnerungen das sexuell-erotische Moment nur leise angedeutet, so spricht es um so klarer aus den frühesten Reminiszenzen Ganghofers[1].

Aus seinem zweiten Lebensjahre: »Ein entsetzliches Spektakel mit Geklirr und Gerassel — grelles Licht — dann finstere Nacht, in der ich schreien mußte vor Angst. Das ist die älteste unter den Erinnerungen an meine Kinderzeit in Kaufbeuren. Als ich vor vielen Jahren meiner Mutter einmal sagte, daß diese Erinnerung in mir wäre, mußte sie sich lange besinnen, bevor sie das Rätsel lösen konnte.« Der kleine Junge war an einem Winterabend, indes die Mutter in die Küche gegangen, auf den Tisch geklettert und hatte dabei die Stehlampe auf den Boden geworfen. In seiner Herzensangst tat er, was jedem Kinde als rechtes Mittel in der Not erscheint: er schrie, »als wär' er an einen Spieß gebohrt«, nach der Mutter, die ihn aus der plötzlichen Finsternis befreien sollte; denn eine Mutter weiß ja immer zu helfen — in den Augen des Kindes.

»Eine zweite Erinnerung: Ich friere schrecklich, obwohl die Sonne scheint; viele Menschen sind um mich her; ich laufe schnell und habe Schmerzen an den Sohlen; und die vielen Menschen laufen mir nach und lachen immer. Da hatte meine Mutter mich als dreijährigen Jungen, an einem Märzmorgen, ins Bad gehoben. Sie wurde abgerufen, kam zurück — und fand die Badewanne leer. In der Wohnung war der nasse Ausreißer nicht zu finden. Meine Mutter rannte über die Treppe hinunter, guckte durch die Haustür auf den Kirchplatz hinaus — und da rief ihr eine Nachbarsfrau mit Lachen zu: ‚Frau Aktewar, uier Ludwigle isch buzelnacket über'n Marktplatz gloffe!' Die Mutter jagte hinter mir her, vergnügte Leute wiesen ihr den Weg, und schließlich erwischte sie mich draußen vor der Stadt im Forstamte, in dessen Kanzlei mein Vater als Aktuar unter dem Forstmeister Thoma diente.« Wer erwägt, welch unendliche Lust ein kleines Kind aus der eigenen Nacktheit und ihrer Schaustellung schöpft, wie es gleichzeitig durch das heimliche Fortlaufen aus dem Hause dem mütterlichen Zwange beim Baden sich entzieht und strebt, dem geliebten Vater zu ungewohnter Stunde sich in Zärtlichkeit anzuschmiegen, der versteht, warum dieses Heldenstückchen so treu im Gedächtnis haftete.

Neben der Erinnerung an ein Kinderfest, das für den kleinen Dreijährigen mit heller Freude an Musik und Karussel begonnen und mit Schmerz und Bewußtlosigkeit geendet, lebt in der Dichterseele eine andere, deren Bedeutung der Autor mit dem Verständnis einer tiefen Poetennatur erfaßt hat. Er schreibt: »Noch eine andere Erinnerung reicht in mein viertes Lebensjahr zurück. Ich glaube, daß ich sie nicht übergehen darf. Denn sie hilft die Frage beantworten, in welchem Lebensalter die unbewußten Ahnungen des Blutes beginnen und die Kinderseele zum ersten Male berührt werden kann von jenem Ewigkeitsgeheimnis, das zwischen Männchen und Weibchen seine unsichtbaren, aber sicher bindenden Fäden spinnt.

Meine Eltern waren mit einer Familie befreundet, in der zwei Töchter von achtzehn und neunzehn Jahren das Haus mit Frohsinn und Lachen füllten. Diese Mädchen waren meine zwei anderen Mütterchen. Namentlich die jüngere von den beiden, das Theresle, verhätschelte mich über Gebühr. Ich war viel in diesem Hause. Und einmal blieb ich da über Nacht — ich weiß nicht weshalb — vielleicht, weil sich daheim bei den Eltern etwas ereignete, wobei man die zwei-

[1] L. Ganghofer, Lebenslauf eines Optimisten. Buch der Kindheit, p. 1 ff.

jährigen Augen meines Schwesterchens noch nicht scheute, aber schon meine vierjährigen, immer in Neugier spähenden Gucker. Ich vermute das, weil mir aus jener Zeit ein Wort im Gedächtnis blieb, das irgend jemand über mich sprach: »Das Lausbüeble spitzt überall hin, wo's vorbeischaue sollt!« Und damals wurde ja auch mein Brüderchen geboren, das Fritzele, das nach wenigen Monaten die Augen wieder schließen mußte, mit denen es die Welt noch gar nicht recht gesehen hatte.

Da sprechen nun die beiden Kontraste durcheinander: Der Tod, der das Leben endet — und das Geheimnis, aus dem alles Leben quillt. Und zwischen diesen beiden Gegensätzen zittert ein erschrockenes Kinderseelchen.

Das Theresle behielt mich damals über Nacht und bescherte mir ein lindes Winkelchen in seinem Bett. Ich wurde wohl schon mit Anbruch des Abends in dieses große Nest gesteckt. Und als dann das Theresle schlafen ging, wurde ich wieder munter, tollte nach meiner Art, trieb allerlei Ungezogenheiten und warf die Kissen so unmanierlich durcheinander, daß meine achtzehnjährige Schlafkameradin unser Lager wieder in Ordnung bringen mußte. Sie legte das Federbett und die Kissen auf den Boden heraus, und während ich mir's auf dieser linden Unterlage gemütlich machte, strich das Theresle mit flinken Händen das Leintuch glatt. Und wollte beim Tisch, auf dem die Lampe brannte, etwas holen. Und stieg im Hemde über mich weg — und wie ein ahnungsloser Schläfer von Alpdrücken befallen wird, nur weil er auf dem Rücken liegt, so wurde ich da plötzlich von einem atembeklemmenden Schreck überfallen, so tief und wunderlich, daß er sich für Lebenszeit in meinem Erinnerungsvermögen festnistete.

Als mich das Mädel in das frischgemachte Bett hineinhob, blieb ich still und zitterte. Und niemals wieder ließ ich mich vom Theresle küssen oder hätscheln. Ich fing zu schreien an, wenn sie mich in die Arme nahm. Und seit damals blieb in mir durch ein Dutzend Jahre ein grober Widerwille gegen alles, was Mädchen hieß.

Warum dauerte gerade diese Erinnerung so fest und deutlich? Und vieles andere, das sich meinem Gedächtnis hätte einprägen müssen, ist erloschen in mir.«

Das feinbesaitete Dichtergemüt gibt dem kritischen Verstande, der das ahnungsvolle Schauern der Kinderseele nicht wahrhaben will, selber die rechte Antwort. Das vom Kinde ewig belauschte und nie ergründete Geheimnis der Geschlechter und ihrer Beziehungen zueinander regt das infantile Gemüt in seinen Tiefen auf und gräbt in die verborgensten Winkel der Seele seine rätselhaften Zeichen in unauslöschlicher Schrift. Und dies Geheimnisvolle umfängt in erster Linie die eigenen Eltern, für den Knaben zumal die Mutter, das Weib κατ' ἐξοχήν. Der brennende Wunsch jedes kleinen Jungen, das Rätsel des Geschlechtes an der Mutter selbst zu lösen, birgt sich bald hinter Mutwillen, bald hinter scheinbarer Ungeschicklichkeit, beides Mittel des Unbewußten, Verpöntes zu erspähen. Und nun bietet sich dem Kinde unerwartet an einem Weibe, das ihm trotz aller Zuneigung doch um so viel ferner steht als die Mutter, der Anblick, den seine unbewußte Libido an ihr allein ersehnte. Weil aber »die reinliche Erziehung, die das Kind empfing«, solche Begierden bereits verdrängt hatte, so empfindet es in dieser Situation nur zitternde Angst und Ekel. Gefühle der Abwehr gegen das Weib nehmen seine Seele für Jahre in Beschlag. Nur das fünfjährige Elsbethle, das zwei Jahre später seine Spielgefährtin ist, macht eine Ausnahme; denn »an ihr war nichts von den dunklen Unerklärlichkeiten des Theresle zu entdecken«. Von ihr erzählt Ganghofer:

»Unter jener hartnäckigen Abneigung, die mir seit dem Abenteuer mit dem Theresle gegen alles geblieben war, was »»Mädele«« hieß, hatte auch das Elsbethle im Anfang unserer Bekanntschaft viel zu leiden. Aber das wurde plötzlich anders. An einem heißen Sommertage spielten wir am Ufer des Baches, und da kam ich auf den Einfall, mich abzukühlen und ein Bad zu nehmen. Das Elsbethle machte das natürlich gleich mit. Und da konnte ich zu meiner Überraschung bemerken, daß an dem Elsbethle nicht die geringste Übereinstimmung mit den dunklen Unerklärlichkeiten des Theresle zu entdecken war. Lag's in meiner Natur oder war's ein Resultat der reinlichen Erziehung, die ich als Kind empfing, . . . ich hatte immer einen heftigen Abscheu vor allem, was mit den unsauberen Notwendigkeiten des menschlichen Körpers zusammenhing. Und nun denkt euch, wie hoch ich das Elsbethle über den durchschnittlichen Bubenwert zu stellen begann, als ich gewahren konnte, daß dieses feine Dingelchen nicht nur jeder Ähnlichkeit mit dem schauerlichen Theresle entbehrte, sondern auch vom lieben Gott noch viel appetitlicher gebildet war, als ich und die anderen Buben. Ich fing da wahrhaftig zu glauben an, daß das Elsbethle eine Art Idealgeschöpf wäre, dem jede Veranlassung fehlte, sich mit niederen Lebensfunktionen zu befassen.

Ganz deutlich erinnere ich mich noch, daß damals während jener plätschernden Badestunde etwas unsagbar Schönes und Freudiges in meinem sechsjährigen Gehirnchen war.«

Wenn wir der Sexualität im Leben des Kindes die Rolle zugestehen, die ihr tatsächlich zukommt, so kann uns die Intensität der Erinnerung an Erlebnisse sexuellen Charakters nicht befremden. Unter allen Trieben der menschlichen Natur ist keiner so stark und erfährt keiner eine so heftige Unterdrückung in der Kindheit als der, welcher dereinst dem Menschen das höchste Glück spenden soll. Es ist nur natürlich, daß jene zwei Faktoren dem stillen Festhalten an allem, was irgendwie im sexuellen Boden wurzelt, gewaltig Vorschub leisten. Pérez erzählt, daß er sich aus seinem zweiten Lebensjahre gut einer rohen und dummen Wärterin erinnert, die ihn zum Fenster hinaushielt und tat, als wenn sie ihn hinauswerfen wollte. Es ist natürlich, daß den kleinen Knaben heftige Angst befiel. Nun löst aber Furcht nicht selten sexuelle Gefühle, bei Knaben direkt Erektionen aus; es ist daher die Annahme berechtigt, daß diese die wahre Ursache der Erinnerung sind, wenn schon sie später als verpönt betrachtet, unterdrückt und die Roheit der Wärterin allein im Gedächtnis bewahrt wurde.

Von Pierre Loti berichtet Compayré[1], daß er sich genau seiner ersten Spring- und Laufversuche aus dem Beginn des zweiten Jahres erinnert. Es braucht kaum einer besonderen Erwähnung, daß die Muskelbetätigung bei diesen Kraftleistungen für das Kind außerordentlich lustvoll betont ist. Ehrgeiz und Sucht, bewundert zu werden, begegnen dem Lustgefühle, das durch die Reizung der beim Springen beteiligten Muskulatur ausgelöst wird, und diese doppelte Befriedigung erotischer Bedürfnisse fixiert das Erlebnis in der Seele des Kindes. Wenn sich, wie derselbe Autor anführt, eine fünfunddreißigjährige Person aus ihrem dritten Lebensjahre einer Kindstaufe und eines geräuschvollen Jahrmarkts in Paris erinnert, so ist die Vermutung naheliegend, daß die nachhaltige Wirkung dieser Erlebnisse auf besonderen Eindrücken sexueller Natur beruhe; wie leicht ist es möglich, daß sich vor den Augen und Ohren des Kindes von den geräuschvollen Jahrmarkt-

[1] Compayré, l. c. p. 164.

szenen mehr entrollt hatte, als seinem Alter angemessen war, und auch bei einer Kindstaufe fehlt es für ein Kind nicht an Gelegenheit, derbe Scherze mit halbem Verständnis aufzunehmen.

Eine Reihe loser Erinnerungsstücke aus der frühesten Kindheit erzählt Bogumil Goltz[1], die trotz ihrer fast dürftigen Schlichtheit eine beredte Sprache führen und die er, aus der Poesie seines tiefen Gemütes schöpfend, »Seelen von Kinder-erlebnissen« nennt: »Es sind in Traum und Nebel zerfließende Erinnerungen, Nachklänge . . . In solcher ätherischen und überirdischen Weise dämmern vor meiner Seele mehrere Bilder und Lebensempfindungen aus dem frühesten Bewußtsein.« Eines derselben möge hier Platz finden:

»In einer Sommernacht im mystischen Helldunkel auf einem offenen Wagen unterwegs. Kaum weiß ich, ob allein oder mit anderen. Zum ersten Male hab' ich da die tiefere sittliche Empfindung von Ruhe und Schlaf. Die ganze Welt ist in Stille und Schweigen, die Natur liegt in Träumen, es ist mir, als hör' ich den Erdboden leise atmen und mit den Seufzern heben sich die Sandhügel, zwischen denen der Weg führt, wie der Busen der Nacht selbst. Ihre Schöne und Poesie umwebt mir die Sinne, ihre heiligen Mysterien schauern in mein Dasein.« Der Dichter spricht selbst die Personifikation der nächtlich ruhenden Erde als schlafendes Weib aus; es ist die uralte Identifikation mit der Allmutter der irdischen Lebewesen, wie sie dem Märchen- und Sagenschatz keines Volkes fehlt. An den Busen der Mutter schmiegt sich in der Nacht das Kind, wenn schreckhafte Träume es quälen, und früher als der Erwachsene es ahnt, keimt in seiner Seele ein leises Begreifen des nächtlichen Mysteriums zwischen den Eltern. Solche Gedankengänge, deren verbotener Charakter erkannt und um dessentwillen sie aus dem Bewußtsein verdrängt werden, knüpfen sich dann an ungewohnte Erlebnisse, mit denen sie harmlose Merkmale teilen; und in dieser Maske behaupten sie ihren Platz im Erinnerungsleben.

An dieser Stelle möchte ich auch zwei der frühesten Erinnerungen aus meinem eigenen Leben einschalten: Eine starke Frau mit aufgebundenem Rocke — offenbar eine Wäscherin — füllt mir beim Hausbrunnen kleine irdene Töpfchen mit Wasser. Zu dieser Frau, der Hausbesorgerin im Hause meiner Eltern, hatte ich von früh an eine besondere Zuneigung, weil sie meinen Gelüsten des Wasserplantschens stets Vorschub leistete, obwohl mir dasselbe streng verboten war. Es ist bekannt, daß das Spiel mit Wasser für Kinder in naher Beziehung zu den Lebensfunktionen steht und eben deshalb zu ihren liebsten Beschäftigungen gehört. Möglicherweise sind auch die stattlichen Formen dieser Frau von besonderem Eindruck für mich gewesen; wenigstens konnte ich mir lange Wäscherinnen und Hausbesorgerinnen nicht ohne dieses Attribut vorstellen.

Ein zweites Bild: Eine düstere mit Efeu umsponnene Laube, in der meine Mutter mit uns Kindern, etwas erwartend, sitzt. Es stammt gleich dem vorigen aus meinem vierten Lebensjahre und knüpft an die Übersiedlung aus der Wohnung, in der ich geboren und bis dahin aufgewachsen war. Die Wände des Gartenhäuschens waren mit Bildern aus Familienblättern und Modejournalen beklebt und das Interesse, das ich in späteren Jugendjahren

[1] B. Goltz, Buch der Kindheit, p. 227 ff.

stets derart geschmückten Lusthäusern entgegenbrachte, läßt vermuten, daß jene Darstellungen irgendwie eine sexuell nachhaltige Wirkung auf mich gehabt haben, vielleicht durch die dekolletierten Kleider der Damen, was ja wieder in einem gewissen Zusammenhange mit der ersterwähnten Erinnerung stände. Sicher spielt aber bei dieser deutlich bewahrten Reminiszenz noch eine Gefühlsbetonung anderer Art mit. Jedem Kinde erscheint die Zeit der Übersiedlung in eine neue Wohnung — zumal wenn es die erste ist, die das Kind mitmacht — als eine aufregende; mancherlei kleine Abweichung von der gewohnten Tagesordnung, weniger strenge Überwachung, das Aufstöbern längst vergessener Spiel- und Gebrauchssachen, der Besuch des Bodenraums sind für das Kind so neue eigenartige Eindrücke, daß sie sein Gemütsleben in eine lustvolle Spannung, in die Erwartung von etwas Besonderem versetzen. Und in der Tat blieb mir dies erwartungsvolle Harren in der Laube am Tage der Übersiedlung gut im Gedächtnisse.

Es entspricht nur dem Intellekt und dem natürlichen Frohsinn des gesunden Kindes, daß es ungewöhnliche Vorkommnisse, zumal freudiger Art, leichter im Gedächtnisse bewahrt als düstere. Da aber auch diesen häufig nicht das Merkmal fehlt, das vielleicht allein hinreicht, ein Erlebnis dem Erinnerungsschatz einzuverleiben, nämlich eine Lustbetonung irgendwelcher Art, so finden wir bei Kindern und Erwachsenen oft ein überraschend genaues Bild solcher frühesten Eindrücke; ich meine die Gedächtnisbilder von Krankheit und Tod, von denen ja selten eine Jugend ganz verschont bleibt. Übt auch der Tod von Familienmitgliedern, selbst von Vater oder Mutter, im allgemeinen auf das kleine Kind keine nachhaltige Wirkung aus, so bewahrt dieses doch häufig eine Erinnerung an den Tag des Begräbnisses, weil das Bewußtsein, die Familie oder gar das eigene kleine Ich stehe im Mittelpunkt der allgemeinen Teilnahme, der kindlichen Eigenliebe entgegenkommt. Ein achtjähriges Bauernmädchen erinnerte sich lebhaft der »vielen Stritzel und Kuchen«, die es vor fünfeinhalb Jahren beim Begräbnisse der Großmutter gab, und zwei Offizierssöhne, die ihren Vater im Alter von drei und vier Jahren verloren, bewahrten sich bis tief in die Schulzeit hinein das Bild »der vielen Generäle mit Federbusch und Tschako«, die sich zur Leichenfeierlichkeit eingefunden hatten.

Selma Lagerlöf[1] bezeichnet den Tod der Großmutter, der Märchenerzählerin ihrer ersten Kinderjahre, als eine der frühesten Erinnerungen: »Als ich fünf Jahre alt war, hatte ich einen großen Kummer. Ich weiß kaum, ob ich seitdem einen größeren gehabt habe.

Das war, als meine Großmutter starb. Bis dahin hatte sie jeden Tag auf dem Ecksofa in ihrer Stube gesessen und Märchen erzählt.

Ich weiß es nicht anders, als daß Großmutter da saß und erzählte, vom Morgen bis zum Abend, und wir Kinder saßen still neben ihr und hörten zu. Das war ein herrliches Leben. Es gab keine Kinder, denen es so gut ging wie uns . . .

Von allen den Geschichten, die sie mir erzählte, habe ich nur eine schwache, unklare Erinnerung. Nur an eine einzige von ihnen erinnere ich mich so gut, daß ich sie erzählen könnte. Es ist eine kleine Geschichte von Jesu Geburt.

Seht, das ist beinah alles, was ich noch von meiner Großmutter weiß, außer

[1] Lagerlöf, Christuslegenden, Gesamm. Werke, X. Bd., p. 1 bis 2.

dem, woran ich mich am besten erinnere, nämlich den großen Schmerz, als sie dahinging.

Ich erinnere mich an den Morgen, an dem das Ecksofa leer stand und es unmöglich war, zu begreifen, wie die Stunden des Tages zu Ende gehen sollten. Daran erinnere ich mich. Das vergesse ich nie.

Und ich erinnere mich, daß wir Kinder hineingeführt wurden, um der Toten die Hand zu küssen. Und wir hatten Angst, es zu tun, aber da sagte uns jemand, daß wir nun zum letztenmal Großmutter für alle die Freude danken könnten, die sie uns gebracht hatte.

Und ich erinnere mich, wie Märchen und Lieder vom Hause wegfuhren, in einen langen, schwarzen Sarg gepackt, und niemals wiederkamen.

Ich erinnere mich, daß etwas aus dem Leben verschwunden war. Es war, als hätte sich die Tür zu einer ganzen schönen, verzauberten Welt geschlossen, in der wir früher frei aus- und eingehen durften. Und nun gab es niemand mehr, der sich darauf verstand, diese Tür zu öffnen.«

Hier wie dort sind es die lustbetonten Nebenumstände — dem Kinde eben um dieser psychischen Note willen die wichtigsten — die das Haften der Ereignisse im Gedächtnis bewirkten.

Die Sehnsucht nach dem Märchenzauber, der zugleich mit dem Lebenslichte der Großmutter unwiederbringlich erlosch, ist ebenso Bürge für das stete Andenken an sie, wie Zuckerwerk als Liebesgabe, die Wichtigkeit der Familie und die dem toten Vater gezollte Ehrenbezeigung für das Kind bedeutungsvolle Faktoren sind. Ja, diese verscheuchen, da ihm das richtige Verständnis für den Tod in so frühem Alter noch mangelt, bald das düstere Bild; und das Kind bewahrt vom traurigen Ereignis, dessen Eindruck es sich im Augenblicke des Erlebens nicht ganz entziehen konnte, doch nur die lichtvollen Momente, ohne daß wir es deshalb herzlos nennen dürften.

Die Erinnerung Lagerlöfs entbehrt neben der erotischen nicht der rein sexuellen Komponente. Sie entsinnt sich nach vierzig Jahren besonders deutlich der kleinen Geschichte von Jesu Geburt; daß gerade diese Legende für das phantasiereiche Kinderherz voll des intimsten Reizes ist, bedarf kaum eines Wortes. Birgt sie doch das Geheimnis der Geburt und verrät, weil das Neugeborene Gottes Sohn ist, mehr von dem Mysterium, als sonst vor Kinderohren davon laut wird. Vielleicht ist es hier zum erstenmal, daß das Kind vernimmt, wie dem Weibe die Rolle des Gebärens zufällt, aus den Worten des Mannes: »Mein Weib hat eben ein Kindlein geboren.« Solche Worte prägen sich der nach Wahrheit dürstenden jungen Seele fest ein, denn sie lüften ein wenig den Schleier, der ihr das Rätsel des Werdens verhüllt.

Eine besondere Rolle im Erinnerungsschatz des Individuums kommt den in der Kindheit überstandenen Krankheiten zu. Es scheint hier die Behauptung, daß einem Erlebnis eine lustvolle Note anhaften muß, damit es in der Seele sich einnisten könne, nicht zuzutreffen. Nun bedeuten aber Krankheiten gerade für ein Kind nicht allein Leidensstationen, sondern sie bringen ihm gewöhnlich auch ein überreiches Ausmaß an Liebe und zärtlicher Fürsorge von seiten der Eltern wie der übrigen Mitglieder des Hauses. Die volle Befriedigung des kindlichen Liebesbedürfnisses fixiert das Bild der Krankheit und der Genesung auf dem Grunde der Seele. Charakteristischerweise vergißt der, welcher solche Reminiszenzen aus

frühen Kindertagen auffrischt, selten hervorzuheben, wie die Fürsorge der ganzen Familie sich auf seine Person konzentrierte, wie nächtelang das mütterliche Lager unberührt geblieben, wie in der Genesung »alle so gut und lieb« zu ihm gewesen. Die dauernde Bedeutung schwerer Erkrankungen in der Kindheit schildert Goltz[1] aus seiner eigenen ersten Jugendzeit: »An überstandene Krankheiten knüpfen sich in der Regel die frühesten Erinnerungen. So hab' ich dunkel aus meinem zweiten oder dritten Lebensjahre behalten, daß ich mit Greinen und Schreien meinem Vater bei Tische auf dem Schoße saß, während er mir, so oft ich losblökte, einen Bissen in den Hals schob, und es soll Puterbraten gewesen sein. Dann wieder lag ich zum Tode an der Ruhr und schmachtete Tag und Nacht im Wachen und Traum nach einem Labetrunk kalten Wassers; eines Tages aber trat der Vater an mein Bett, indem er mit kläglicher Stimme zu mir sagte: »Na Junge, willst du denn wirklich sterben? In diesen Worten tönte die Liebe herüber zu meinem totschwachen Leben; vielleicht erstarkte es magnetisch und die Worte behalte ich bis in den Tod.«

Das Erlebte und Erdachte in einem Menschenleben wandelt sich in der Flucht der Jahre oft zu einem unentwirrbaren Chaos, in dem der alternde Geist sich schwer mehr zurechtfindet. Erlebnisse späterer Jahre werden zurückdatiert, frühere rücken an spätere Zeitpunkte; aber die Marksteine aus dem Erinnerungsschatze der ersten Kindheit bleiben unverrückt stehen, ja sie heben sich immer leuchtender und greller ab von dem dunklen Hintergrund der halb vergessenen Lebensbilder. Wir sehen darin einen schönen Beweis dafür, daß die Gefühlsfähigkeit in keinem Alter die gleiche Stärke erreicht wie in den ersten Kinderjahren, und gleichzeitig, daß eben die Intensität der Gefühle entscheidend für Erinnern und Vergessen ist. Die Kindheitserinnerungen gleichen den letzten Strahlen der untergehenden Sonne; sie lassen die Vergangenheit noch einmal in verklärtem Lichte aufleuchten, ehe die Todesnacht ihre Schatten über sie breitet.

Die Erinnerungen, die uns in späteren Jahren an die entschwundene Kindheit mahnen, sind nicht immer identisch mit denen, welche die ersten Erinnerungen in der Kindheit selbst ausmachen; sie tauchen oft plötzlich auf, um fortab unsere treuen Begleiter zu bleiben, ja sie tauchen auf und verschwinden gleich einer Sternschnuppe am Nachthimmel. Die Reminiszenzen, die wir nach Überlieferung unserer Familie in der Frühzeit des Lebens reproduzierten, gehen zum größten Teil verloren in dem bunten Gewoge der Lebenseindrücke. Sie bezeichnen in der Entwicklungsgeschichte der Kinderseele eine wichtige Stufe: Intellekt und Gemüt beginnen ihre gemeinsame Arbeit, Assoziationen reichend und die Erlebnisse wertend nach Lust und Unlust, die sie der Seele bereiten. Und die Phantasie krönt die Leistungen der beiden durch schmückenden Zierat. So kommen die freisteigenden Erinnerungen zustande, die dem Erwachsenen einmal Funken verborgener Genialität, dann wieder Dokumente kindlichsten Unverständnisses zu sein scheinen. Der Zusammenhang solcher infantilen Geistesarbeit bleibt uns in der Regel dunkel, weil ein gutes Stück des Innenlebens der kindlichen Seele dem nüchternen Blick der Großen entzogen ist. Wir haben ja meist verlernt, uns in den Wegen, welche die Seele am Morgen ihres Daseins wandelt, zurechtzufinden, und dem Kinde fehlt wieder nicht allein die Fähigkeit, uns in die Geheimnisse seines Herzes einzuweihen, sondern es wahrt sie nicht selten, sobald es durch den Druck

[1] Goltz, l. c., p. 199.

der Erziehung unfrei geworden in seinen Äußerungen, sorgsam als Geheimgut auf dem Grunde der Seele. Nur in besonderen Situationen, sei es gesteigerten Wohlbehagens, sei es des Erstaunens oder der Furcht, läßt das Kind die Großen einen Blick tun in sein Innerstes.

C. und W. Stern[1] berichten von ihrem Söhnchen Günther: »Anläßlich einer Mandeloperation lag Günther (mit fünf Jahren, fünf Monaten) während der folgenden Nacht im Schlafzimmer der Eltern. Als er nun gut ausgeschlafen erwachte und sich durch die ungewöhnliche, ihm sehr behagliche Situation in trefflicher Stimmung befand, kramte er spontan Erinnerungen an die drei letzten Geburtstage der Mutter aus.« Familienfeste sind dem Kinde mit soviel Lust verbunden, daß es nur eines geringen Anlasses bedarf, die Erinnerung an sie wachzurufen. Die erhöhte Freudigkeit im Hause ist und bleibt für das Kind ein integrierendes Merkmal von Festtagen. Aus ihr leitet es nebst der Erwartung materiellen Gewinns an Leckereien, Ausflügen etc. häufig auch das Recht auf Straflosigkeit bei kleinen Ausschreitungen ab. Darin besteht ja ein Hauptreiz der Festtage, daß die Kinderseele die Herzen der Erwachsenen zugänglicher für Zärtlichkeit und Nachsicht weiß als in den Stunden des Alltags. Und wegen dieses ungewöhnlichen Ausmaßes an Liebe prägen die Festzeiten ihr Bild dem Kindergemüte dauernd ein; unter ihnen behauptet wieder das Fest der Feste, die Christbescherung, die vornehmste Stelle. Bringt auch der erste Weihnachtsabend bloß ein vorübergehendes Staunen des jungen Erdenbürgers, und werden auch die Eindrücke der folgenden durch die Periodizität des Zeitablaufs häufig vermischt und unklar, so zeugt doch das Gefühl der Vereinsamung, das der Erwachsene, der fern von Heimat und Sippe lebt, nie stärker empfindet als zur Festzeit dafür, wie tief jene Abende voll Liebe und Glanz ihre Spuren in die infantile Seele gegraben haben.

Neben den Erlebnissen, denen erhöhte Liebesbeweise einen besonderen Wert verleihen, spielen für das Zustandekommen erster Erinnerungen in der Kindheit selbst ebenso Ereignisse sexuellen Charakters — im weitesten Sinne des Wortes — eine hervorragende Rolle, wie wir sie ihnen im Gedächtnisschatze der Erwachsenen nicht absprechen können.

Hiezu findet sich in den Aufzeichnungen Sterns[2] ein interessantes Beispiel: »Mit drei Jahren, einem Monat erinnert sich Hilde an einen fast fünf Monate zurückliegenden Eindruck. Sie sah, wie die Mutter sich den Oberkörper wusch und fragte: »»Kommt da die Milch raus?«« Das Brüderchen war seit viereinhalb Monaten abgesetzt und Hilde hatte niemals in der Zwischenzeit anderweitig das Stillen beobachtet.« Daß das Kind in dem Säugen instinktiv einen Liebesakt der Mutter ahnt, zeigt das eifersüchtige Verhalten derer, die selbst noch diesen Liebesdienst genießen, gegen einen vermeintlichen Nebenbuhler. Und über die Säuglingszeit hinaus bewahrt das Kind in seinem Unbewußten offenbar eine treue Erinnerung an die Lust, die ihm die mütterliche Brust nicht nur als Nahrungsquelle, sondern auch in sexueller Hinsicht spendete. Deshalb bleibt dem Kinde der Anblick der Frauenbrust viele Jahre hindurch ein besonders reizvoller, ohne daß es sich der wahren Motive bewußt ist.

---

[1] C. und W. Stern, Erinnerung, Aussage und Lüge in der ersten Kindheit, p. 66.

[2] Stern, l. c., p. 19.

Sexuelle Lustgefühle bedingen Gedächtnisleistungen der Kleinsten, die unser Erstaunen erregen. Tiedemann[1] berichtet von seinem ein Jahr, elf Monate alten Knaben: »Am 20. Juli kam er an einen Ort im Hause, wo er vor vier Wochen etwa gestraft worden war, weil er ihn verunreinigt; sogleich sagte er ohne anderen Anlaß, wer die Stube beschmutze, bekäme Schläge, nicht in vollständigen Worten, aber doch deutlich genug, um diese seine Meinung zu erkennen zu geben. Es waren also schon Vorstellungen von solcher Zeit zurückgeblieben.« Es ist eine irrige Annahme, das Kind wisse seine körperlichen Bedürfnisse nicht rechtzeitig zu melden; es zieht vielmehr aus dem Hinausschieben des Geschäftes einen Lustgewinn dadurch, daß es sich auf diese Weise angenehme Spannungsgefühle in der erogenen Anal- und Urethralzone erzeugt. Und auch die Bestrafung, die gewöhnlich in einem nicht allzu heftigen Klaps auf die ihr benachbarten Körperstellen besteht, bringt bei entsprechender masochistischer Veranlagung neue Lust, so daß diese Verknüpfung hinreichend gefühlsbetont ist, um ein zum Erinnern geeignete Material zu liefern.

Deutliche Erinnerungsspuren an Erlebtes, wenngleich nicht in Worte gefaßt, sprechen aus mancherlei Spielen der Kinder, z. B. dem allgemein verbreiteten »Doktorspiel«, das seinen analerotischen Ursprung nicht verleugnen kann, dem »Vater- und Mutter«-Spielen, das die spärlichen oder reichlichen Wahrnehmungen der Kinder über die Beziehungen zwischen den Eltern verwertet.

Es muß auffallen, daß Kinder oftmals Personen und Tiere in ihrer Umgebung, an denen sie sehr hängen, vergessen, sowie eine Trennung stattfindet, um sich ihrer zu einem späteren Zeitpunkte spontan zu entsinnen. Wir begehen keinen Irrtum, in diesem Falle von einem gewissen Alter an eine absichtliche unbewußte Verdrängung anzunehmen, die später wieder aus äußeren und inneren Gründen aufgehoben wird. In den tagebuchartigen Aufzeichnungen über die Entwicklung ihres Söhnchens schreiben G. und E. Scupin[2]: Im zweiten Lebensjahre habe der Kleine mit großer Zuneigung an einem weißen Kaninchen gehangen, dasselbe aber kurz nach seiner Entfernung im achtundzwanzigsten Monat so vollständig vergessen, daß er am Ende des dritten Lebensjahres, um diesen Spielgefährten befragt, zum Erstaunen seiner Eltern nichts vorzubringen wußte. Erst im zehnten Monate des vierten Jahres erinnerte er sich spontan desselben. Welche sind die Gründe zu diesem auffallenden Verhalten? Zur Zeit, als das Kaninchen Hausgenosse der Familie Scupin war, berichtete der kleine Ernst Wolfgang getreulich mit gut gespielter Entrüstung alle Vergehen des Tierchens, besonders jede Unsauberkeit oder sonstige Beschädigung der Möbel und der Tapeten. Da zu dieser Zeit dem kleinen Jungen selbst noch gelegentlich ein solches Malheur passierte, mag manchmal ein Zweifel an der Urheberschaft laut geworden oder irgendwelche halb ernste, halb scherzhafte Beziehungen gemacht worden sein, für die zarte Seele eines Kindes Grund genug, alles was an die peinliche Sache erinnern könnte, aus dem Bewußtsein zu verdrängen. Erst wenn diese selbst in der Praxis überwunden ist, wird die unterdrückte Erinnerung freigegeben. Das scheinbare Vergessen beim Kinde entspricht genau dem des Erwachsenen und

[1] Dietr. Tiedemann, Beobachtungen über die Entwicklung der Seelenfähigkeiten bei Kindern, p. 34.

[2] E. und G. Scupin, Bubis erste Kindheit und Bubi vom vierten bis zum sechsten Jahre.

hat seinen Ursprung in einer Abwehrtendenz; das Kind will sich einer Begebenheit nicht entsinnen, weil ihr eine peinliche Note anhaftet, die die lustvolle an Intensität übertrifft.

Die Erinnerungsrähigkeit des menschlichen Geistes ist die unbedingt notwendige Voraussetzung einer Erziehungsmöglichkeit. Das eingehende Studium der Erinnerungsbilder, die aus frühen Kindertagen stammen, gäbe uns ein wertvolles Mittel an die Hand zur Einsicht in das Zustandekommen von Kinderfehlern, von Eigenheiten, die uns beim Kinde, wie beim Erwachsenen abstoßend oder lächerlich und zugleich oft unerklärlich erscheinen. In unbewußter Anlehnung an früheste Jugendeindrücke seitens einer heißgeliebten Person nimmt das Kind Gewohnheiten an, die abzulegen es sich in Trotz oder Unvermögen wehrt, so lange ihm selber die Kenntnis des inneren Zusammenhangs fehlt. Und deshalb ist Forschern, wie Preyer[1], nicht beizupflichten, der die Pflege der ersten Erinnerungen ein unnützes Experiment nennt. Durch sie unterstützt, ließe sich mancher Abirrung in der Entwicklung des Charakters vorbeugen. Aber auch dem psychoanalytischen Arzte wäre die Behandlung psychisch Erkrankter wesentlich erleichtert durch die Bewahrung der frühesten Kindheitseindrücke; denn er fände bereit, wonach er derzeit mit unendlichem Aufwand an Zeit und Mühe suchen muß.

II.

»Von der Kinderseele.«

Gertrud Bäumer und Lily Droescher haben gemeinsam dieses Buch[2] verfaßt, das für jeden, der für das Seelenleben des Kindes Interesse hat, eine reiche Fundgrube darstellt. Es ist in erster Linie eine Sammlung von dichterischen und biographischen Beiträgen zur Kinderpsychologie und dient vornehmlich pädagogischen Zwecken. Die angeführten Beispiele wirken auch gewiß für den Lehrer stärker als viele abstrakte Gesetze, welche die wissenschaftliche Psychologie formulierte. Der Wert des Buches wird kaum in dem, was es bringt beruhen, sondern in dem, was es anregt und fordert: in der angewandten Seelenkunde. Es stellt in musterhafter Gruppierung viele Beispiele des kindlichen Seelenlebens zusammen. Man vermißt manches Wertvolle (Geyerstams Romane, Flauberts »Madame Bovary«, George Sands Selbstbiographie und »Le livre de mon ami« von Anatole France beispielsweise), doch man staunt über den Reichtum des Werkes.

Es wäre angezeigt gewesen, wenn die Autorinnen statt dürftige und unzulängliche Anmerkungen anzubringen, die Mühe nicht gescheut hätten, an diesen Beispielen selbst die Kunst der Seelendeutung anzuwenden, das Typische aus allen diesen individuellen Zügen herauszuholen. Die kurzen Anmerkungen am Schlusse des Bandes geben fast nur das Oberflächliche der Erklärung: das Triebleben des Kindes wird in seinem ganzen Umfang und seiner Tiefe nicht gewürdigt, zu dem Verhältnis von Kindern und Eltern wird nur das Alltägliche bemerkt; der Eindruck des Todes, die Bildung der Begriffe, das Entstehen der Gottesvorstellung bieten Gelegenheit genug, tiefer zu den verborgenen Gängen der Kinderseele hinabzusteigen.

---

[1] W. Preyer, Die Seele des Kindes, p. 223.
[2] Gertrud Bäumer und Lily Droescher, Von der Kinderseele. Leipzig 1908.

Einige Beispiele mögen diese Forderung erläutern: Otto Ernst erzählt[1]: »Außer diesen Dingen und Forderungen war aus dieser Zeit nur ein Ereignis am Leben geblieben, nämlich das, wie Ludwig Semper, der Vater, auf einem dunklen Vorplatz in eine offenstehende Kellerluke gestürzt war. Der Vater war mit einer unbedenklichen Rippenschrammung davongekommen, aber dem kleinen Asmus schien dies ein großes und schier unbegreifliches Unglück und es drückte ihm schwer aufs Herz, wenn er den Vater leiden sah. Unbegreiflich war es ihm, daß jemand seinem Vater ein Leid zufügen konnte, sei es nun ein Mensch oder eine Kellerluke. Denn sein Vater war doch genau wie der liebe Gott, den er auf einem Bilde gesehen hatte.«

Warum machte gerade dieses Ereignis in der Seele des Kleinen einen so tiefen Eindruck? Wir wissen, daß in der Kinderzeit die Person des Vaters mit der größten Machtfülle ausgestattet wird. Sie steht, wie ja auch Asmus selbst bemerkt, gleich neben Gott. Ja, es ist dem Kinde sogar nur durch Analogie des Vaterbegriffes möglich, zu der so abstrakten Vorstellung Gottes zu gelangen. Gott ist ein potenzierter Vater. Diesem für die Phantasie des Kindes allmächtigen Vater geschieht ein Unglück. Wie ist das nur möglich? Tausend Fragen und tausend Zweifel werden dadurch wachgerufen. Ist der Vater auch nur ein »gewöhnlicher Mensch« mit seinen Schwächen und Fehlern? Die Psychoanalyse hat aufgedeckt, daß diese Zweifel ins Unbewußte verdrängt werden und verstärkt durch den sexuellen Neid des Kindes gegen den Vater, oft zum religiösen Zweifel, zum Skeptizismus, zum nachträglichen Trotz führen und in allen Neurosen als wichtiger Bestandteil aufzuzeigen sind.

Dieses Verhältnis zum Vater, das zwischen Zärtlichkeit, Achtung und Neid, Haß schwankt, ersieht man am schönsten in Leo Tolstois »Lebensstufen«.

»Das kindliche Gefühl bedingungsloser Achtung vor allen älteren und besonders vor Papa, war so mächtig in mir, daß mein Verstand sich unbewußt dagegen sträubte, aus dem, was ich sah, Schlüsse zu ziehen. Ich hatte das Gefühl, Papa müsse in einer ganz besonderen, für mich unnahbaren und unerreichbaren Sphäre leben, und daß der Versuch, die Geheimnisse seines Lebens zu durchdringen, für mich etwas wie eine Tempelschändung war.« Und trotzdem wird diese Tempelschändung unternommen, was das Vorhandensein der starken, unbewußten Gegenströmung beweist. Derselbe Roman von Tolstoi enthält eine Szene, in welcher fast alle Triebfedern des kindlichen Seelenlebens an die Oberfläche treten. Freilich muß auch zu ihrem Verständnis, zur Aufdeckung ihrer Verkleidungen und Symbole die psychoanalytische Methode angewendet werden. Ein Knabe schlägt nach dem Lehrer, der ihn durch eine Demütigung zur sinnlosen Wut gereizt hat. Der Lehrer, St. Jerome mit Namen, sperrt ihn darauf in die Bodenkammer.

». . . Ich weinte nicht, aber es lag mir etwas wie ein Stein auf der Brust. Gedanken und Vorstellungen gingen mit beschleunigter Schnelligkeit in meiner wirren Einbildung hin und her; aber die Erinnerung an das Unglück, das mich betroffen, unterbrach beständig ihre Kette und ich verfiel wieder in das endlose Labyrinth der Unsicherheit über mein Schicksal, in Angst und Verzweiflung . . . Bald kommt mir in den Sinn, es müsse irgendeine unbekannte Ursache meiner allgemeinen Unbeliebtheit, ja selbst Verhaßtheit geben. (Damals war ich fest überzeugt, daß alle von der Großmutter bis zu dem Kutscher Philipp mich hassen

[1] Asmus Sempers Jugendland. Leipzig.

und an meinen Leiden Genuß finden.) Ich bin wohl nicht der Sohn meines Vaters und meiner Mutter, nicht Wolodjas Bruder, sondern eine unglückliche Waise, ein Findling, den man aus Barmherzigkeit aufgenommen hat, sage ich zu mir selber; und dieser törichte Gedanke gewährte mir nicht nur einen gewissen wehmütigen Trost, sondern schien mir sogar ganz wahrscheinlich. Es war mir eine Wonne, zu denken, daß ich unglücklich sei, nicht weil ich schuldig war, sondern weil es mein Geschick so war von Geburt an . . . Warum aber soll dies Geheimnis noch länger verborgen bleiben, wenn ich selbst es durchschaut habe, sage ich zu mir selber — schon morgen will ich zu Papa gehen und ihm sagen: »Papa, umsonst verbirgst du mir das Geheimnis meiner Geburt, ich kenne es.« Er wird sagen: »Was ist zu tun, liebes Kind, früher oder später hättest du es doch erfahren, du bist nicht mein Sohn; ich habe dich aber an Sohnes statt angenommen und wirst du dich meiner Liebe würdig erweisen, so werde ich dich nie verlassen« und ich werde ihm antworten: »Papa, obgleich ich nicht das Recht habe, dir diesen Namen zu geben, spreche ich ihn doch jetzt dieses eine Mal aus, ich habe dich immer geliebt und werde dich lieben, ich werde nie vergessen, daß du mein Wohltäter warst, aber ich kann nicht länger in deinem Hause bleiben. Hier liebt mich niemand und St. Jerome hat sich verschworen, mich zu vernichten. Er oder ich muß dein Haus verlassen, denn ich kann nicht für mich einstehen, ich hasse diesen Menschen so sehr, daß ich zu allem fähig bin. Ich töte ihn. Ja, ich sags: Papa, ich töte ihn.« Papa redet mir zu, aber ich wehre mit der Hand ab und sage zu ihm: »Nein, mein Lieber, mein Wohltäter, wir können nicht unter einem Dache leben, laß mich gehen« und ich umarme ihn und sage zu ihm, ich weiß nicht warum, auf französisch: »Oh mon pére, o mon bienfaiteur, donne moi pour la dernière fois la bénediction et que la volonté de Dieu soit faite.«

»Und ich sitze auf meinem Kasten in der dunklen Bodenkammer und weine laut aufschluchzend bei diesem Gedanken . . . Bald sehe ich mich schon in Freiheit, fern von unserem Hause. Ich werde Husar und gehe in den Krieg. Von allen Seiten drängen Feinde auf mich ein, ich führe einen Streich mit dem Säbel und töte einen, ich töte den zweiten, den dritten. Endlich sinke ich von Wunden und Mattigkeit erschöpft zu Boden und rufe: »Sieg!« . . . Und der Kaiser begegnet mir und fragt: »Wer ist dieser verwundete Jüngling?« Man sagt ihm: der berühmte Held Nikolay. Der Kaiser tritt auf mich zu und spricht: »Ich danke dir. Erbitte dir, was du willst. Ich will alles gewähren.« Ich verneige mich ehrerbietig, stütze mich auf meinen Säbel und spreche: »Ich bin glücklich, großmächtigster Kaiser, daß ich mein Blut für mein Vaterland vergießen durfte, ich wäre bereit, ihm auch mein Leben zu opfern; da du aber so gnädig bist, mir eine Bitte zu gewähren, so bitte ich um eins — gestatte mir, meinen Feind, den Ausländer St. Jerome, zu vernichten.« Ich trete drohend vor St. Jerome hin und sage zu ihm: »Du hast mein Unglück verschuldet, à genoux!« . . .

»Bald kommt mir der Gedanke an Gott und ich richte herausfordernd an ihn die Frage, wofür er mich straft. Ich habe doch nicht verabsäumt, jeden Morgen und Abend zu beten, wofür also leide ich? Ich kann es bestimmt sagen, daß der erste Schritt zu religiösen Zweifeln, die mich in meinen Kinderjahren beunruhigt haben, in diesem Augenblick geschah, nicht etwa, weil das Unglück mich zu Murren und Unglauben antrieb, sondern weil der Gedanke an die Ungerechtigkeit der Vorsehung, der mir in diesen Stunden völliger geistiger Verwirrung und vier-

undzwanzigstündiger Einsamkeit in den Kopf kam, wie ein schlechtes Korn, das nach dem Regen in lockeren Boden gefallen ist, schnell aufschoß und Wurzel faßte. Bald bildete ich mir ein, daß ich sicher sterben würde und stellte mir lebhaft St. Jeromes Erstaunen vor, wenn er statt meiner in der Kammer den leblosen Körper finden würde. Ich erinnerte mich der Erzählungen Natalja Sawischnas, daß die Seele eines Dahingeschiedenen vor vierzig Tagen das Haus nicht verläßt und ich schwebe in Gedanken nach dem Tode ungesehen in allen Zimmern des Hauses und höre Ljubotschkas herzliches Weinen, die Klagen der Großmutter und wie Papa mit August Antonowitsch spricht: »Es war ein braver Junge,« wird Papa mit Tränen in den Augen sagen. — »Ja,« sagt St. Jerome, »aber ein großer Schlingel.« — »Sie sollten Achtung vor dem Toten haben,« sagt Papa, »Sie waren die Ursache seines Todes, Sie haben ihn eingeschüchtert, er konnte die Demütigung nicht ertragen, die Sie ihm angetan . . . Aus meinem Hause, Elender!« Und St. Jerome sinkt in die Knie, weint und bittet um Verzeihung.

»Nun sind vierzig Tage vorüber und meine Seele fliegt zum Himmel; ich sehe dort etwas wunderbar Schönes, Weißes, Durchsichtiges, Langes und fühle, daß es meine Mutter ist. Dieses Weiße umfließt, liebkost mich, aber ich empfinde eine Unruhe und ich weiß nicht, ob sie es wirklich ist! »Wenn du es in Wahrheit bist, dann zeige dich besser, damit ich dich umfassen kann.« Und ihre Stimme antwortet mir: »Hier sind wir alle so, ich kann dich nicht besser umfassen. Ist dir dabei nicht wohl?« »Gewiß, sehr wohl, aber du kannst mich nicht kitzeln und ich kann deine Hände nicht küssen . . .« »Das ist nicht nötig, hier ist es auch so sehr schön,« sagt sie und ich finde, daß es wirklich sehr schön ist und wir schweben zusammen immer höher und höher. Und in diesem Augenblick ist mir's als erwachte ich, und ich finde mich wieder auf dem Kasten in der dunklen Bodenkammer, die Wangen von Tränen feucht, und ich wiederhole gedankenlos die Worte: »Und wir schweben zusammen immer höher und höher.« . . . Ich bemühe mich, diese wonnigen, glücklichen Phantasiebilder zurückzurufen, die das Bewußtsein der Wirklichkeit unterbrochen haben; aber sobald ich die Kette von Phantasiebildern von vorhin wieder aufnehme, sehe ich zu meinem Erstaunen, daß es mir unmöglich ist, sie fortzuspinnen, und was noch erstaunlicher ist, daß es mir keinen Genuß mehr bereitet . . .

»Ja, es war das echte Gefühl des Hasses, nicht jenes Hasses, den man nur in Romanen liest und an den ich nicht glaube, eines Hasses, der darin Genuß finden soll, den Menschen Böses zuzufügen, sondern jenes Hasses, der uns einen unüberwindlichen Widerwillen einflößt, der anderseits unsere Achtung verdient, der uns sein Haar, seinen Hals, seinen Gang, den Klang seiner Stimme, alle seine Gliedmaßen, alle seine Bewegungen widerwärtig macht und der uns doch wieder mit einer unbegreiflichen Kraft zu ihm zieht und uns mit rastloser Aufmerksamkeit jede seiner Handlungen zu beobachten zwingt. Dieses Gefühl empfand ich gegen Jerome.«

Dieser Tagtraum des kleinen Nikolay enthüllt uns alles, was er fühlt und ersehnt. Er tröstet sich durch diese Phantasiebilder über die ihm erteilte Strafe. Das Gefühl des Hasses gegen den Lehrer findet darin seine vollste Befriedigung. Dieser Haß ist, worauf er selbst hinweist, seltsam mit Achtung und Anziehung verbunden. Wir wissen, daß dies die typisch »ambivalente« seelische Einstellung zum Vater ist. Dem Unbewußten des Kindes gehen Vater, Lehrer, Kaiser und

Gott ineinander über. Der eine kann in seiner Phantasie den anderen vertreten. Wir werden annehmen, daß ein guter Teil des Hasses, den Nikolay dem Lehrer zuwendet, eigentlich der anderen Autorität, dem Vater, gilt. Er nimmt auch im Tagtraum Rache an dem Vater und erfüllt darin seine stärksten Wünsche: er ist gar nicht der wirkliche Sohn, er ist ein angenommenes Kind. Diese Phantasie zeigt sich in fast allen Träumen der Neurotiker; sie ist aber auch, wie Rank gezeigt hat[1], ein Grundzug der Mythen- und Sagenbildung. Es ist der typische »Familienroman« des Kindes, des Neurotikers und des Volkes. Der Todeswunsch gegen Jerome richtet sich auch gleichzeitig gegen den Vater, denn der Lehrer stellt ja eigentlich nur den Ersatz des gehaßten und zugleich geliebten Vaters vor. Der Ehrgeiz des Kleinen wird vom Tagtraum erfüllt: er wird ein berühmter Krieger. Er imponiert dem Kaiser (=Vater); dieser muß ihm danken, er ist ihm verpflichtet. Bald aber richtet sich Nikolays Auflehnung auch gegen Gott, der ihn so ungerecht behandelt hat. Wir wissen, daß auch Gott in diesem Tagtraum die ehrwürdige Figur des Vaters vertritt. Wir sehen hier, wie der religiöse Zweifel aus der eigentümlichen Stellung des Kindes zu seiner Familie erwächst. Nikolay sieht sich schon tot, jetzt sieht der Vater erst sein Unrecht ein. Und jetzt, nach dieser grimmigen Rache, kommt die stärkste und kühnste Wunscherfüllung des Träumers. Er sieht sich von der Mutter umfaßt und spürt das köstliche Gefühl, mit ihr zusammen immer höher zu schweben. Die Psychoanalyse lehrt, daß sich hinter diesem Traumbild der symbolische Ausdruck innigster Vereinigung verbirgt. Freud rechnet den Flugtraum zu den »typischen Träumen«, d. h. zu denen, welche fast immer dieselbe sexuelle Bedeutung haben[2]. Die Phantasien des Kleinen haben seine zwei stärksten Wünsche verraten: Rache an dem Vater zu nehmen und ihn zu besiegen und von der Mutter geliebt zu werden.

Ich denke mir, daß das Buch Bäumers und Droeschers bei solcher Betrachtung eine reiche Materialsammlung angewandter Kinderpsychologie gäbe. Aber erst durch die tiefere Seelenforschung der Psychoanalyse, welche bei jedem einzelnen Beispiele angewendet werden müßte, könnten alle Dunkelheiten und Tiefen der Kinderseele, welche bisher der Psychologie verschlossen blieben, erfolgreich erforscht werden.

Dr. Theodor Reik.

III.

Leo N. Tolstoi. Kindheit. Autobiographische Novelle.

(Reclam, Leipzig 1912.)

Die Schopenhauerschen Worte von der intuitiven Antizipation des Künstlers kommen einem oft in den Sinn, wenn man sich in psychanalytischer Absicht mit Werken der Dichtkunst beschäftigt. Liest man nun diese Tolstoische Novelle, mit der Genugtuung, allenthalben den Spuren der typischen Familienkonstellation zu begegnen, und erfährt erst nachher, daß der Dichter seine Mutter im zartesten Kindesalter verloren hat und daß auch sein Vater früh gestorben ist, so steht man wieder vor dem durch Schopenhauer metaphysisch gedeuteten Faktum, daß sich die dichterische Phantasie an einer bloßen Möglichkeit geschwängert und typische, der Wirklichkeit in keinem Punkte nachgebende Gebilde aus sich herausgestellt hat.

[1] Der Mythus von der Geburt des Helden. 1909.

[2] Traumdeutung.

Die in der Novelle behandelten Ereignisse fallen in Tolstois elftes Lebensjahr. Die Eltern des Dichters sind noch als lebend gedacht. Eine überschwängliche Neigung zur Mutter tritt an mehr als einer Stelle zutage. »Mama spricht mit jemandem, ihre Stimme klingt so lieb, so unbeschreiblich freundlich. Der bloße Klang sagt meinem Herzen so unendlich viel! Mit schlafbeschwerten Augen blicke ich unverwandt in ihr Gesicht und plötzlich kommt es mir vor, als würde sie ganz, ganz klein, ihr Gesicht nicht größer als ein Knopf, aber dabei sehe ich alles ganz deutlich, wie sie mich ansieht und lächelt. Ich habe es gern, daß sie so klein ist« (S. 89 f.). Wir kennen die psychologische Bedeutung, die hier dem physiologischen Ermüdungsphänomen untergelegt wird und wissen, daß sie nur das Komplement ist zu den Größenwünschen des Knaben. In demselben Jahre übersiedelt der junge Tolstoi mit seinem Bruder und Vater zu seiner weiteren Ausbildung nach Moskau. Dort stellt er sich auf einem Familienball durch Ungeschicklichkeit bloß und fühlt sich in seiner peinlichen Lage von den Seinigen im Stich gelassen; und wie in unseren Träumen schießt seine Erinnerung in sehnsüchtigem Verlangen in die engere Kindheit, zur Mutter zurück:

»Warum ist Papa rot geworden und hat mich an der Hand gefaßt? Warum hat Wolodja (sein Bruder) mir Zeichen gemacht, die alle sehen und die mir nicht helfen konnten? Hätte er das nicht getan, würde niemand etwas bemerkt haben. Er hat es absichtlich getan, um mich zu blamieren; niemand, niemand hat mich hier lieb. Mama wäre sicherlich meinetwegen nicht errötet! . . .

Und meine Phantasie folgte diesem Bilde weit, weit in die Ferne; ich dachte an Mama, an die Wiese vor dem Hause, die hohen Linden im Garten, den reinen Teich, über dem Schwalben hin und her schossen; an duftende Heudiemen, den blauen Himmel, an dem durchsichtige weiße Wolken standen; an einem stillen, heiteren Abend, und viele andere, ruhigfreudige Erinnerungen hielten Einzug in mein aufgeregtes Gemüt« (S. 143).

Sehr interessant, aber auch nur an der Hand der Erkenntnis von der Ambivalenz der Neigungen deutbar ist der auf p. 9 erzählte Traum: »Ich sagte Karl Iwanowitsch (sein Lehrer), ich hätte geträumt, Mama stürbe. Und als er mich freundlich zu trösten und zu beruhigen suchte, kam es mir vor, als hätte ich wirklich diesen schrecklichen Traum gehabt, obgleich ich entschieden nichts mehr wußte — und meine Tränen flossen nun schon aus einem anderen Grunde. Karl Iwanowitsch ging ins Klassenzimmer; ich zog schluchzend meine Strümpfe an und dachte über den schrecklichen erfundenen Traum nach.«

Man darf über diesen Traum nicht hinweggehen, ohne den Anlaß zu betrachten, bei dem ihn der Kleine seinem Lehrer erzählt. Er war nämlich — damit beginnt die Novelle — durch eine unsanfte Bewegung, die Karl Iwanowitsch mit der Fliegenklappe über seinem Bette ausführte, aus dem Schlafe geweckt worden und hatte allerhand unfreundlichen Gedanken gegen diesen in seinem Innern Raum gegeben, während er sich weiter schlafend stellte. Der Lehrer will ihn durch ein Kitzeln an den Fußsohlen wecken. Da kippt auf einmal die Stimmung des Knaben um. »Wie ist er gut und wie hat er uns lieb. Und ich konnte so schlecht von ihm denken! Jetzt konnte ich mich nicht mehr halten, schob den Kopf neben dem Kissen hervor und rief mit Tränen in den Augen: »Ach, lassen Sie, Karl Iwanowitsch!«

Teilnahmsvoll fragt er ihn, ob er etwas Schlimmes geträumt habe.

»Ich schämte mich; begriff nicht, wie ich eine Minute vorher solch unschöne

Gedanken hatte hegen, seinen Schlafrock, die Zipfelmütze und Troddel hatte widerwärtig finden können. Jetzt erschien mir im Gegenteil alles sehr lieb und sogar die Troddel war mir ein klarer Beweis seiner Güte.« — Um seine Tränen zu erklären, erzählt er dem Lehrer den Traum vom Tode der Mutter.

Vielleicht ist in dem ambivalenten Verhältnis zum Lehrer der psychologische Keim oder mindestens ein Anhaltspunkt für die Gestaltung des Verhältnisses zu den imaginären Eltern zu erblicken.

Bewundern wir an dieser und an ähnlichen Stellen die wunderbare Kraft materialer Antizipation, so dürfen wir in anderen Äußerungen psychologisch sehr wertvolle Bekenntnisse wirklicher Erlebnisse vermuten. Das gilt vor allem für die Erzählung von dem ersten Kuß.

»Das Kleid mit dem Halsausschnitt rutschte den Mädchen beim Bücken von der Schulter. Sie brachten es dadurch wieder in die richtige Lage, daß sie die Schulter senkten und schnell hoben. Über die Raupe gebeugt, machte Katja eben diese Bewegung, als ich ihr über die Schulter blickte. Der Wind hob das Busentuch von ihrem weißen Halse. Ich blickte schon nicht mehr auf die Raupe, sondern auf die nur zwei Finger breit von meinen Lippen entfernte nackte Schulter. Ich sah und sah und preßte dann meine Lippen so heftig darauf, daß Katja zurückwich, und empfand dabei solchen Genuß, daß ich am liebsten nie aufgehört hätte. Katja wandte sich nicht einmal um; aber ich bemerkte, daß nicht nur die Stelle, die ich geküßt, sondern ihr ganzer Hals rot wurde. Wolodja sagte verächtlich: »»Was sind das für Zärtlichkeiten!«« und beschäftigte sich weiter mit der Raupe. Mir aber traten vor Lust und Scham Tränen in die Augen. Dieses Lustgefühl war für mich ganz neu; nur einmal, als ich meinen bloßen Arm betrachtete, hatte ich etwas Ähnliches empfunden.« — Eindrucksvoller läßt sich der Übergang von der Auterotik zur Heterotik gar nicht beschreiben. — Das Mädchen Katja wird in Moskau durch den Knaben Serjoscha abgelöst.

»Seine ungewöhnliche Schönheit überraschte und fesselte mich. Ich fühlte eine unbezwingliche Neigung zu ihm, vielleicht, weil sein Gesicht einen kühnen, spöttischen Ausdruck zeigte; vielleicht, weil ich, mein Äußeres verachtend, an anderen den Vorzug der Schönheit übermäßig schätzte; vielleicht — was ein sicheres Zeichen wahrer Liebe, weil ich mir einbildete, er müsse sehr stolz sein und würde mich niemals lieben. So fürchtete ich ihn ebenso, wie ich ihn liebte. . . . Ihn sehen war für mich schon genügend, um glücklich zu sein und eine Zeitlang waren all meine Seelenkräfte darauf gerichtet. Wenn ich sein hübsches Gesicht drei oder vier Tage nicht gesehen hatte, härmte ich mich und wurde bis zu Tränen traurig.

All meine Träume betrafen ihn. Wenn ich schlafen ging, hatte ich den Wunsch, von ihm zu träumen; wenn ich die Augen schloß, sah ich ihn vor mir und liebkoste dieses Phantasiegebilde mit höchstem Genuß. Niemandem machte ich von diesem Gefühl Mitteilung und das vermehrte seine Bedeutung und Stärke« (S. 115 f.). »Er hatte eine üble Angewohnheit: wenn er nachdenklich war, richtete er die Augen starr auf einen Punkt und blinzelte unaufhörlich, mit der Nase und den Augenbrauen zuckend. Alle fanden diese Angewohnheit sehr entstellend; mir aber schien sie so unaussprechlich lieb, daß ich unwillkürlich das gleiche tat; einige Tage nach unserer Bekanntschaft fragte Großmutter mich, ob mir die Augen weh täten, da ich mit ihnen klapperte wie eine Eule« (S. 117).

Diese, wie man sieht, sehr intensive gleichgeschlechtliche Neigung findet aber

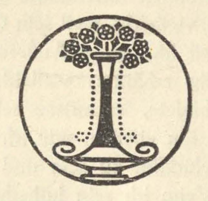
ein jähes Ende durch die Bekanntschaft, die der Knabe auf dem Hausball mit der kleinen Sonja macht.

»Beim Abschied von Iwins sprach ich sehr frei, ungezwungen und sogar etwas kalt mit Serjoscha und drückte ihm die Hand. Diese Veränderung in meinem Benehmen überraschte ihn wahrscheinlich unangenehm, denn er sah mich fragend und nicht gerade freundlich an. Wenn er begriff, daß sein Einfluß auf mich mit dem heutigen Abend sein Ende erreicht hatte, tat ihm das sicher leid, obgleich er sich bemühte, ganz gleichgiltig zu erscheinen. — Zum erstenmal im Leben war ich treulos in der Liebe und zum erstenmal empfand ich die Süßigkeit dieses Gefühls. Es war mir eine wahre Herzensstärkung, das überlebte Gefühl der Ergebenheit gegen ein frisches Liebesempfinden voll Heimlichkeit und Ungewißheit einzutauschen. Außerdem bedeutet mit einer Liebe aufhören und eine neue beginnen doppelt lieben« (S. 149).

Wie eine wehmütig tiefe Symbolik wirkt es, wenn der Dichter an die Gewinnung dieses Standpunktes der »normalen« erotischen Neigung den Tod der Mutter sich anschließen läßt, in den dieses Wahrheit und Dichtung vermengende Stück seiner Autobiographie ausklingt.

Durch die Aufnahme der von der russischen Zensur ursprünglich unterdrückten, aber von der Gräfin Tolstoi in die neueste russische Gesamtausgabe an der Hand der Manuskripte wieder eingearbeiteten Stellen erweist sich die Übersetzung der Universalbibliothek als die einzige, die derzeit ernstlich in Betracht kommt.

Dr. Emil Franz Lorenz.



Übersicht der Leistungen der auf die Geisteswissenschaften angewandten Psychoanalyse,

soweit sie im Jahre 1912 außerhalb von »Imago« erschienen:

BURROW Trigant, M. D., Ph. D. (Baltimore): Psychoanalysis and Society (Journ. of abnorm. Psychology, Dez. 1912, Vol. VII, Nr. 5).

CORIAT J. H.: The Hysteria of Lady Macbeth (New-York 1912).

EMERSON: Psychoanalysis and social service (Physician and surg. XXXIII).

FURTMÜLLER, Dr. Karl: Psychoanalyse und Ethik (München 1912, E. Reinhardt).

JONES, Prof. Ernest (Toronto): Der Alptraum in seiner Beziehung zu gewissen Formen des mittelalterlichen Aberglaubens. Deutsch von Dr. E. H. Sachs (Schriften z. angew. Seelenkunde, Heft 14). Leipzig und Wien 1912, F. Deuticke.

— Psycho-Analysis and Education: The value of sublimating processes for education and re-education (Journal of Educational Psychology, May 1912). Aufgen. in »Papers on Psycho-Analysis«, London 1913, chapt. XX.

JULIUSBURGER, Dr. Otto (Berlin): Vom Philosophen Philipp Mainländer (Zbl. f. Psa. II, S. 35 f.).

— Alte und neue Ethik vom Standpunkte des Arztes (Sep.-A.?).

JUNG, Doz. Dr. C. G. (Zürich): Wandlungen und Symbole der Libido. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Denkens. II. Teil (Jb. f. psa. Forschg. Bd. IV, 1912).

KÖRBER, Dr. Heinr. (Berlin): Sexualpädagogik und Sexualabstinenz (Die neue Generation, VIII. Jahrg., Hft. 7, Juli 1912; daselbst auch Diskussionsbericht über das Thema).

KOSTYLEFF: La psychoanalyse appliquée à l'étude objective de l'imagination (Rev. philos., Avril 1912).

KOVÁCS, Dr. S. (Budapest): Introjektion, Projektion und Einfühlung (Zbl. f. Psa. Bd. II, 253 bis 263; 316 bis 327).

MESSMER, Prof. Dr. Oskar (Rorschach): Die Psychoanalyse und ihre pädagogische Bedeutung (Berner Seminarblätter Bd. V, Hft. 9).

— Die Psychanalyse und ihre Entwicklung (ebenda, VI. Jahrg. 1912, Hft. 12 u. ff.),

PAUL W. E., M. D.: Freud's Psychology as applied to children (Boston Medic. and Surg. Journ. April 1912).

»PSYCHOANALYSE UND PÄDAGOGIK« mit Beiträgen von Pfarrer Dr. Oskar Pfister (Zürich), Dr. med. Alphonse Maeder (Zürich), Lehrer Dr. Otto Mensendieck (Zürich), Seminardirektor Dr. Ernst Schneider (Zürich), Seminarlehrer Prof. Oskar Messmer (Rorschach) und einer Diskussion (Berner Seminarblätter, VI. Jahrg. 1912, Hft. 10 bis 12).

RANK, Dr. Otto (Wien): Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage. Grundzüge einer Psychologie des dichterischen Schaffens (Leipzig und Wien 1912, F. Deuticke).

— Völkerpsychologische Parallelen zu den infantilen Sexualtheorien. Zugleich ein Beitrag zur Sexualsymbolik (Zbl. f. Psa. Bd. II, 372 bis 383; 425 bis 437).

— Die Symbolschichtung im Wecktraum und ihre Wiederkehr im mythischen Denken (Jb. f. psa. Forschg. Bd. IV, 1912, S. 51 bis 115).

REIK, Dr. Theodor ⟨Wien⟩: Flaubert und seine »Versuchung des heiligen Antonius« ⟨Minden 1912, J. C. Bruns⟩.

— Dichtung und Psychoanalyse ⟨Pan, 21. März 1912⟩.

SCHRECKER Paul: Henri Bergsons Philosophie der Persönlichkeit. Ein Essay über analytische und intuitive Psychologie ⟨München 1912, E. Reinhardt⟩.

SCHRÖTTER, Dr. Karl ⟨Wien⟩: Experimentelle Träume ⟨Zbl. f. Psa. II, S. 638 ff.⟩.

— Zur Psychologie und Logik der Lüge ⟨Sep.=Ab. aus der wissensch. Beil. z. 24. Jahresbericht 1912 der Philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien ⟨Leipzig 1912, J. A. Barth⟩.

SILBERER Herbert ⟨Wien⟩: Über die Symbolbildung ⟨Jb. f. psa. Forschg., Bd. III, S. 661 u. ff.⟩.

— Über die Behandlung einer Psychose bei Justinus Kerner ⟨ebenda, S. 724 ff.⟩.

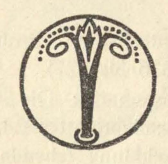
— Lekanomantische Versuche ⟨Zbl. f. Psa. Bd. II⟩.

STEKEL, Dr. Wilh. ⟨Wien⟩: Die Träume der Dichter. Eine vergleichende Untersuchung der unbewußten Triebkräfte bei Dichtern, Neurotikern und Verbrechern ⟨Wiesbaden 1912, J. F. Bergmann⟩.

STÖCKER Lydia: Mystik und Erotik ⟨Die neue Generation, 8. Jahrg., Hft. 2, Februar 1912⟩.

STORFER A. J. ⟨Frankfurt⟩: Zwei Typen der Märchenerotik ⟨Sexual=Probleme, April 1912⟩.

— Jungfrau und Dirne. Ein völkerpsychologischer Beitrag zur Schleiersymbolik ⟨Zbl. f. Psa. Bd. II, S. 200 ff.⟩.



Büchereinlauf.

(Besprechung vorbehalten.)

Bohn Georges: Die neue Tierpsychologie. Autor. deutsche Übers. von Dr. R. Thesing. (Leipzig 1912. Veit & Co.)

Boldt Ernst: Sexualprobleme im Lichte der Natur- und Geisteswissenschaft. (Leipzig 1912. Max Altmann.)

Bon Gustave le: Psychologie der Massen. Autor. Übers. von Dr. R. Eisler. Zweite, verb. Aufl. (Leipzig 1912. Dr. W. Klinkhardt.) Philos.-soziol. Bücherei II.

Christiansen Broders: Von der Seele. Bd. I: Vom Selbstbewußtsein. (Berlin 1912. B. Behrs.)

Dauthendey Max: Der Geist meines Vaters. (München 1912. Albert Langen.)

Ebbinghaus Hermann: Abriß der Psychologie. 4. Aufl. Durchges. von Prof. E. Dürr. (Leipzig 1912. Veit & Co.)

Flaubert Gustave: Gesammelte Werke. Bd. VII—X: Briefe. (Verlag J. C. C. Bruns, Minden i. W.)

Gerland Georg: Der Mythus von der Sintflut. (A. Marcus & E. Weber, Bonn 1912.)

Haeberlin P.: Wissenschaft und Philosophie. Bd. II. (Basel 1912. Kober.)

Horand F. M.: Cesare Monti, Feldhauptmann von Savona. Trauerspiel in fünf Aufz. (Verl. D. F. Münter, Halle a. S.)

Horneffer August: Der Priester, seine Vergangenheit und seine Zukunft. 2 Bände. (Jena 1912. Eugen Dieterichs.)

Jennings H.: Die Rosenkreuzer. Ihre Gebräuche und Mysterien. Mit zirka 300 Illustr. u. 12 Tafeln. 2 Bände. (Berlin 1912. H. Barsdorf.)

Langer Felix: Magelon. Die Geschichte eines nervösen Mädchens und andere Novellen. (Berlin 1911. Bruno Cassirer.)

Leadbeater C. W.: Träume. Eine theosophische Studie. (Leipzig 1912. Max Altmann.)

Michel Robert: Der steinerne Mann. Roman. (Berlin 1909. S. Fischer.)

— Das letzte Weinen. Novellen. (Wien 1912. Deutsch-Österr. Verlag.)

Moreck Curt: Jokaste, die Mutter. (Leipzig 1912. E. Rowohlt.)

Musil Robert: Die Verirrungen des Zöglings Törleß. Roman. 2. Aufl. (München. Georg Müller.)

— Vereinigungen. Zwei Novellen. (Ebenda.)

Reik Dr. Theodor: Richard Beer-Hofmann. (Leipzig 1912. R. Eichler.)

Reitzenstein, Prof. Dr. Rich.: Zur Sprache der lateinischen Erotik. Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. Jhrg. 1912, 12. Abt. (Heidelberg 1912. C. Winter.)

Rohleder Dr. Herm.: Monographien über die Zeugung beim Menschen. Bd. II: Die Zeugung unter Blutsverwandten (Konsanguinität, Inzucht, Inzest). Eine naturwissenschaftlich-kulturhistorische Sexualstudie. (Leipzig 1912. Georg Thieme.)

Schlesinger Max: Geschichte des Symbols. Ein Versuch. (Berlin 1912. L. Simion. Nfg.)

Schnitzler Arthur: Gesammelte Werke. In zwei Abteilungen. I. Die erzählenden Schriften (in 3 Bd.), II. Die Theaterstücke (in 4 Bd.). (Berlin 1912. S. Fischer.)

Schröder, Prof. L. v. (Wien): Die Vollendung des arischen Mysteriums in Bayreuth. (München 1912. J. F. Lehmann.)

Staudenmaier Dr. Ludw.: Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft. (Leipzig 1912. Akad. Verlagsgesellsch.)

Stöhr, Prof. Dr. Adolf: Psychologie der Aussage. »Das Recht.« Sammlg. v. Abhandlg. für Juristen u. Laien. Bd. IX—X. (Berlin 1912. Puttkammer & Mühlbrecht.)

Wreschner, Prof. Dr. Arthur: Die Sprache des Kindes. (Zürich 1912. Orel Füssli.)



Inhalt des ersten Heftes.

K. U. K. HOF-BUCHDRUCKEREI CARL FROMME IN WIEN.